الفصل الأول

اتجاهات القرن الثالث عشر

الفيلسوف هو دائماً ابن العصر . وقد يأتى بالجديد وقد يناقض العصر ، ولكنه مع ذلك وعلى أى الأحوال يظل ابن العصر . لذلك فإن دراسة الفيلسوف تقتضى دراسة العصر الذى عاش فيه . وقد ولد الاكوينى وعاش ومات فى القرن الثالث عشر الميلادى . لذا ينبغى دراسة هذا القرن لا سيما وأنه يعد أبهى عهود العصر الوسيط ، وأنه يتميز بالنزاع حول أرسطو ، مما أدى إلى وجود اتجاهات متعددة فى أوربا وبلوغ الفلسفة المدرسية أوج ازدهارها .

والواقع أن ما إنتهى اليه هذا القرن من تعدد الاتجاهات وتنازعها ، قد جاء على العكس تماماً مما أرادت الكنيسة والسلطة الكنسية فى أوائل هذه القرن . لقد بدأ هذا القرن وأوربا تتجه إلى الوحدة الروحية أو الكاثوليكية ، وتكاد تتخذ من باريس عاصمة فرنسا عاصمة علمية لكل أوربا . كانت جامعة باريس ، التى إعترف بإستقلالها عن السلطة الاسقفية فيليب أوجست Philippe Auguste (١١٦٥ - ١٢٢٣) ملك فرنسا [١] ثم البابا انوسنت الثالث Innocent III (١١٦٠ - ١٢١٦) (بابا من ١١٩٨ إلى ١٢١٦) ، بمثابة جامعة لكل أمم العالم المسيحى الغربى ، وتخلو من أى نزعة قومية فى تعليمها . لغتها مشتركة بين جميع دول أوروبا اللاتينية ، والمعلمون بها من بلاد مختلفة : منهم الانجليز مثل الكسندر أوف هاليس ، والايطاليون مثل

---

(١) وذلك عندما أصدر عام ١٢٠٠ قراراً بضم المدارس الموجودة حينئذ فى جامعة واحدة . وهذا هو من مدلول لفظ الجامعة Universitas فى العصر الوسيط . وكان ذلك على أثر إعلان الطلبة والأساتذة من جانبهم باستقلالهم عن السلطة الأسقفية .

القديس بونافنتورا والقديس توما الاكوينى ، والالمان مثل البرتوس الأكبر . وما كان يحدث فى جامعة باريس وأوساطها العلمية كان ينعكس على كل المراكز الفكرية فى دول أوروبا المسيحية .

وكان بابا روما بمثابة رئيس لهذا العالم . وقد نظم الجامعة ووضع دستورها طمعاً منه فى أن يجعل منها مركز الحياة المسيحية بالذات . والواقع أن البابا انوسنت الثالث قد قام بمبادرات ثلاثة كانت تهدف عنده الى غاية واحدة . هذه المبادرات هى تأسيس ديوان التفتيش ، وتثبيت رهبانيات الصدقة الفرنسيسكانية (١) والدومينيكانية (٢) ، وتشجيع جامعة باريس . كانت

---

(١) الفرنسيسكانية Franciscains نظام رهبانى اسسه عام ١٢٠٩ القديس فرنسيس الاسيزى St. Francis d'assise (١١٨٢ - ١٢٢٦) الذى ولد بأقليم بيروجيا Perugia بوسط إيطاليا لتاجر ثرى وانقطع الى الرهبنة عام ١٢٠٦ حيث التف حوله التلاميذ . وقد عدل هذا النظام الرهبانى عام ١٢٢١ ثم عام ١٢٢٣ . وينقسم الى ثلاثة فروع : الاخوة الصغار للرهبانية Fréres mineurs de l'observance ويسمون عادة بالفرنسيسكان ، والكابوتشيون Capucins (لارتدائهم على الرأس قلنسوة) ، والأخوة الصغار للدير Fréres mineurs conventuels .

(٢) الدومينيكان Dominicains أو الاخوة الوعاظ Fréres pécheurs نظام دينى أسسه اول الامر عام ١٢٠٦ القديس دومينيك Saint Dominique ، وهو من منطقة كاستيا Castilla بأسبانيا ولد فى Caleruega (١١٧٠ - ١٢٢١) . وكان النظام عند نشأته قاصراً على حياة التأمل الروحى ، ثم أصبح نظاماً دينياً فى مدينة تولوز عام ١٢١٥. وقد ايد هذا النظام البابا هونوريوس الثالث Honorius III عام ١٢١٦ ، كما قام البابا أينوسنت الثالث Innocent III بإرسال القديس دومينيك لمحاربة الالبينيين ، وهم احدى طوائف المانوية التى انتشرت فى القرن الثانى عشر وسط فرنسا وجنوبها . وقد أبطل هذا النظام أثناء الثورة الفرنسية ، وأعاد تأسيسه لاكوردير Lacordaire عام ١٨٣٩ .

وعلى الرغم من ان كلتا الطريقتين : الفرنسيسكانية والدومينيكانية كانت فى البداية زاهدة إلا أن التزام الفقر لم يقيدهما طويلاً ، وأصبح الفرنسيسكان والدومينيكية معاً يشتهران بتولى شئون محاكم التفتيش .

الغاية من هذه المبادرات تقوية الوحدة المسيحية وتعضيدها . فقد أريد من ديوان التفتيش ان يكون وسيلة لتطهير الدين من البدع والهرطقات ، وأريد من رهبانيات الصدقة خدمة الفكر المسيحي ، إذ أن رجالها قطعوا صلتهم بالاهتمامات الدنيوية وكذلك بأوطانهم .

أما جامعة باريس التي جمعت تحت أسم كليات الفنون والقانون والطب واللاهوت مدارس كانت مزدهرة من قبل ومشتته ، فقد اريد بها ان تكون وسيلة لتوجيه كل حياة العصر العقلية نحو تعليم العقيدة المقدسة .

لقد كان البابا هو المتحكم في تنظيم التعليم بالجامعة ، وقد اراد أن يتلافى الخطر الذي يمكن ان يتعرض له اللاهوت من جراء التطور المسرف للجدل . فالمنطق ينبغي أن يبقى مجرد آلة . ففي عام ١٢١٩ قال البابا اينوسنت الثالث إنه لابد من العمل على منع الأساتذة المحدثين في الفنون الحرة من الاشتغال بالموضوعات اللاهوتية . وفي عام ١٢٢٨ قال البابا جريجورويوس التاسع "لزام على العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانة على كل مَلَكِة ، مثلما يمارس الروح سلطانه على الجسد ، وأن يوجهها في الصراط المستقيم حتى لاتضل" [١] . اما اللاهوت المطلوب فينبغي ان يعلم " وفق سنن القديسين المختبرة " ، وألا يستخدم "أسلحة جسدية" وفي عام ١٢٣١ أطلِقَ الشعار المعروف "ليحاذر معلمو اللاهوت من التفاخر بالفلسفة" ومن هنا أصبحت الفلسفة مجرد فن في الجدال ، وفي استخلاص النتائج بدءاً من المقدمات الموضوعة من قِبَل السلطة الإلهية .

(1) Emile Bréhier : Histoire de la Philosophie, Tome I, Fascicule 3, Moyen Age et Renaissance, P.U.F.,1967 , ch.V.

ومن هنا كان الشكل الأدبى لكتابات ذلك العصر ، وهو شكل مشتق من الأسلوب الذى اعتمده بيير ابيلار P.Abélard وهو منهج " نعم ولا Sic et Non "، ومن بعده اعتمده أساتذة " الأحكام" Sentences فى القرن الثانى عشر . فالجدال فى كل موضوع يستند إلى قول من أقوال الثِقات أو إلى حجج مستنبطة من اقوالهم . وبعد بيان وجوه الإيجاب والسلب يُعطى الحل . وقد أدى ذلك المنهج إلى تحاشى أى نظرة تركيبية تربط مختلف الأقوال اللاهوتية فى مذهب جامع ، ويمكن أن تؤدى الى صيغ المسيحية بصبغة عقلانية مسرفة . وقد كان هناك بغير شك ترتيب ملازم لعرض حقائق المذهب المسيحى . وكان هذا الترتيب التقليدى يمضى من الله إلى الخلق إلى السقوط الى الفداء الى الخلاص .

تقيد بهذا الترتيب بطرس اللومباردى أشهر مؤلفى كتب "الأحكام" ويمكن كذلك أن نجده عند القديس توما الاكوينى فى الخلاصتين . ومن الجدير بالملاحظة أنه ترتيب لايعتمد على الارتباط المنطقى . ولكنه ترتيب لحقائق منزلة على هذا النحو .

هكذا بدأ القرن الثالث عشر ، وهكذا أراد له البابوات ان يستمر ضمن هذه الاطر الثابته والجامدة . لكن إرادة السلطة شىء ومنطق التاريخ شىء آخر [١]. فعلى الرغم من محاولات السلطة العقائدية قامت

(١) ينبغى أن نؤكد هنا أن منطق التاريخ فى حتميته وصرامته يتخذ دائماً مسارة الجدلى فى دوائر حلزونية ، بحيث ان ماكان يبدو للسلطة الدينية الكنسية فى بعض حالات انتصارها أنه استرداد لسيطرة هذه السلطة ، لم يكن سوى الجانب الارتدادى الرجعى فى كل حلقة ، ويعقبه بالضرورة تقدم فى مسار هذا الجدل . ولعل هذا ينطبق بالمثل فى كل عصر على مايسميه البعض بالصحوة الدينية .

المنازعات [١]، وكان قيامها راجعاً بصفة خاصة إلى تشبث السلطة بأختزال التعليم العقلى العالى إلى اللاهوت وإلى العلوم التى تعد للاهوت . فما كان يمكن للفلسفة ، لاسيما حين يكون موضوعها الأساسى هو الإنسان . أن تظل فى نطاق اللاهوت ، لأنه لا يمكن أن يقوم فى نطاق واحد ، هو نطاق اللاهوت ، مذهب شامل يستعمل منهجين متباينين هما منهج النقل الذى يصطنعه اللاهوت ومنهج العقل الذى تصطنعه الفلسفة . فسواء أبقيت الفلسفة داخل اللاهوت ، أم خرجت منه ، فإن الوحدة الروحية التى أراد لها البابوات أن تظل وأن تتوطد لابد لها أن تتحطم . وقد تحطمت هذه الوحدة بالفعل ، وكان تاريخ الفلسفة فى القرن الثالث عشر خير شاهد على ذلك بما ملأه من منازعات وتيارات فكرية متباينة ، وكان مما زاد فى حدة تلك المنازعات المعرفة التامة بمؤلفات ارسطو التى نقلت الى اللاتينية . إما من العربية وإما من اليونانية . فقد كشفت هذه المؤلفات عن فكر وثنى خالص تماماً من أى أثر للفكر المسيحى ، ففتحت أمام الفكر الفلسفى مجالاً كان شبه مجهول الى ذلك الحين . وبدأ من ثمة نزاع متصل حول فلسفة أرسطو لما تتضمنه كتبه من قضايا معارضة للدين . وكانت جامعة باريس بالذات الحلبة التى نشب فيها هذا النزاع ، وتمثل أول الأمر فى حظر تدريس كتب أرسطو ، وإن كانت قد انتشرت هذه الكتب رغم هذا . الحظرويمكن القول بأن فلسفة القرن الثالث عشر قد انحصرت فى معظمها فى موقف الفلاسفة من فلسفة أرسطو وكذلك من شروح ابن سينا وابن رشد عليها وتأويلاتهما لها .

ويمكن حصر الاتجاهات المتباينة خلال القرن الثالث عشر فى اوروبا فى ثلاثة

(١) راجع تاريخ هذه المنازعات ومراحلها المختلفة فى كتاب زينب محمود الخضيرى : اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى (بيروت ١٩٨٥) الفصل الثانى : الارسطية والرشدية فى اوربا المسيحية ، ص ٤٥ – ٨٦ .

اتجاهات رئيسية : الاتجاه الأول وهو مايطلق عليه الاوغسطينية السينوية . وفلاسفة هذه الاتجاه يأخذون عن ابن سينا فكرة إشراق العقل الفعال ، إلا أنهم يضيفون لله المعاني التي يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر . كذلك يأخذون عن ارسطو نظرية الهيولي والصورة ، ولكنهم يتصورون الهيولي ذات وجود خاص مستقل عن الصورة النوعية ، على ماتصورتها الأفلاطونية الجديدة ، ويجعلون التجوهر من هيولي وصورة شاملاً للنفوس الإنسانية والملائكية أيضاً ، ويكثرون الصور في الأجسام المركبة ، ومنها الإنسان ، على ماذهب إليه أفلاطون في محاورة "طيماوس" ، حيث جعل للإنسان ثلاث نفوس . كذلك ينبذون فكرة صدور الموجودات عن الله صدوراً ضرورياً قديماً كما عرضها ابن سينا (١) . والممثلون لهذا الاتجاه هم اتباع القديس فرنسيس الاسيزي المتأثرون بالقديس اوغسطين . وأهم اقطاب هذا الاتجاه هم جيوم دوفروني Guillaume d'Auvergne (؟-١٢٤٩) ، والكسندر اوف هاليس A.of Hales (١١٧٥ - ١٢٤٥) ، والقديس بونافنتورا St. Bonaventura (١٢٢١-١٢٧٤) .

الاتجاه الثاني هو مايطلق عليه الارسطوطالية المسيحية . وأظهر مميزات هذا الاتجاه الفصل بين الفلسفة واللاهوت ، وتصحيح أرسطو بالاستناد الى ذات مبادئه ، وتكميله بالافلاطونية الجديدة . والممثلون لهذا الاتجاه هم اتباع القديس دومنيك المتأثرون بفلسفة ارسطو . وأهم اقطاب هذا الاتجاه هم القديس البرتوس الأكبر Albert le Grand (١٢٠٦ - ١٢٨٠) ، والقديس توما الاكويني .

(١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ، فقرة ٥٧ .

اما الاتجاه الثالث فهو تميز يطلق عليه الارسطوطالية الرشدية أو الرشدية اللاتينية ، وربما كان اهم ماتتميز به هذا الاتجاه عن الاتجاهين السابقين هو عدم اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، وابتعاده عن المسيحية الى الحد الذى جعل البعض يعده اتجاهاً مبتدعاً خارجاً عن الدين ، وكذلك إعلان أصحابه أنهم ارسطوطاليون خلص ، واعتبارهم تأويل ابن رشد لمذهب ارسطو اصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل . وأهم أقطاب هذا الاتجاه سيجر دى برابان Siger de Brabant (١٢٣٥-١٢٨٢) ، الذى كان يدرس فى باريس وينكر العناية الإلهية والخلود وحرية الإرادة ، ويقول بقدم العالم وبعقل واحد للجنس البشرى [١] . وهذه كما هو معروف قضية رشدية ، دار حولها نزاع متصل ، وألف فيها الاكوينى عام ١٢٧٠ كتاباً يرد فيه على ابن رشد ، هو كتاب "فى وحدة العقل" De Unitate Intellctus .

وسط هذه الاتجاهات المختلفة ولد وعاش القديس توما الاكوينى .

ولد القديس توما الاكوينى اوائل عام ١٢٢٥ فى قصر روكاسيكا Roccasecca بالقرب من أكوينو Aquina بايطاليا الجنوبية . وكان أبوه كونت دى أكوينو نبيلاً عليها . تلقى العلم اولاً فى دير للبندكتين فى مونتى كاسينو Monte Cassino من عام ١٢٣١ إلى عام ١٢٣٩ حيث أرسله أبوه منذوراً للخدمة الدينية فى هذا الدير من غير ان ينتظم فى سلك الرهبنة . وعندما طرد الامبراطور فردريك الثانى الرهبان من الدير عاد الاكوينى الى عائلته بعض الوقت . وفى عام ١٢٣٩ التحق بكلية الفنون بجامعة نابولى التى كانت قد

---

(١) راجع زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى (بيروت ١٩٨٥) ، الفصل الرابع .

انشئت حديثاً . ولما توفى أبوه عام ١٢٤٣ أصبح حراً فى اختيار طريقه ، فقرر وهو فى هذه المدينة عام ١٢٤٤ ، أن يدخل الرهبنة الدومانيكية ، وكان عمره وقتئذ عشرون عاماً . وبينما كان فى طريقه إلى فرنسا مع رئيس الجماعة اختطفه اخوته وبعض اقاربه بالقرب من اكوابندنت Aquapendente لمنعه من دخول نظام الرهبنة ، وأعادوه الى مسقط رأسه ، حيث حبسوه لعدة شهور فى برج قصر الاسرة . وفى السنة التالية استعاد حريته ورحل إلى باريس حيث كان البرت الأكبر يعلم بجامعتها على أساس كتب أرسطو . وليس معروفاً على وجه الدقة هل بقى الاكوينى فى باريس أم بارحها إلى كولونيا . ولكن الأكيد هو أنه عندما أرسل البرت الأكبر الى كولونيا عام ١٢٤٨ لإنشاء معهد دومينيكانى بها كان الاكوينى أحد تلاميذه بها ، وبقى معه فى كولونيا حتى عام ١٢٥٢ ، وفى هذا العام عاد الى دير القديس جيمس St. James الدومينيكانى بباريس ، حيث اخذ يعلم بصفته حاصلاً على البكالوريا [(١)]، فشرح الكتاب المقدس سنتين (١٢٥٢-١٢٥٤) ، وكتاب "الاحكام" Sentences لبطرس اللومبارذى سنتين (١٢٥٤-١٢٥٦). وبعد حصوله على الليسانس من جامعة باريس عام ١٢٥٦ صار أستاذاً للاهوت وهو فى الحادية والثلاثين ، أى أربع سنين قبل السن المقررة بقانون الجامعة ، وقد أعفاه البابا من هذا القيد ، فاحتل أحد كرسيين مخصصين لرهبنته بالجامعة ، وعلم بهذه الصفة ثلاث سنين (١٢٥٦-١٢٥٩) ، محققاً رغبته التى عبر عنها فى بداية كتابة "الخلاصة ضد الأمم" من أن يكون مدرساً للحكمة الإلهية . وفى عام

(١) كانت الدرجات العلمية ثلاثاً : البكالوريا والليسانس والأستاذية . وبعد الأستاذية فى الفنون يمكن لمن يشاء أن يتفرغ للدراسات اللاهوتية أو الفقهية أو الطبية. وكان الحد الأدنى لسن الأستاذ العشرين فى الفنون ، والرابعة والثلاثين للاهوت .

١٢٥٩ عاد القديس توما الاكويني إلى ايطاليا ، حيث علم في معاهد البلاط البابوي في انانيي Anagni (١٢٥٩-١٢٦١) ، ثم في اورفييتو Orvieto (١٢٦١-١٢٦٥) ، ثم في روما (١٢٦٥-١٢٢٧) ، ثم في فيتربو Viterbo (١٢٦٧-١٢٦٨) . وقد كان لقاء الاكويني مع زميله في الرهبنة الدومينيكية جيوم موربكي Guillaume de Moerbeke حافزاً لهذا الأخير على ان يقوم بترجمة مؤلفات ارسطو عن اليونانية . وعند عودة الاكويني من باريس عام ١٢٦٨ عن طريق بولونيا وميلانو دخل في معارك ضد الرشدين اللاتين ، وقد تكاثروا في كلية الفنون يحملون عليه تأويله لأرسطو ، وضد العلمانيين المعارضين للأنظمة الدينية . ومن ناحية ثانية تعرض لهجوم الاوغسطينيين الذين كانوا في كلية اللاهوت وحملوا عليه ارسطوطاليته . وإزاء هذه الحملات أعفي من التدريس عام ١٢٧٢ ، وأوكلت إليه رهبانيته مهمة إنشاء معهد عال جديد في نابولي عام ١٢٧٣ ، فاستقربها وأستأنف التعليم ، وفي ٦ ديسمبر ١٢٧٣ عرض له أثناء القداس تغيير بالغ ، فانقطع عن التعليم وعن الكتابة والإملاء وتفرغ للعبادة . وفي العام التالي دعاه البابا جريجوار العاشر Grégoire X لحضور المجمع المسكوني الثاني في مدينة ليون Concile de Lyon وبينما هو في الطريق إليها ألم به مرض بين ليون وروما ، فلجأ إلى دير بندكتي في فوسانوفا Fossanova ، ومات بعد شهر في ٧ مارس سنة ١٢٧٤ ،وعمره تسعة وأربعون عاماً . وسرعان ماأكتسب مذهبه الفلسفي اعترافاً واسعاً . ففي عام ١٣٠٩ أعلن أنه هو المذهب الرسمي للطريقة الدومينيكانية . وفي عام ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون أن مذهبه معجزة من المعجزات ، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة من النور أكثر من سائر الأساتذة مجتمعين . وبعد وقت قصير ، اى في عام ١٣٢٣ ، رسم توما قديساً ، وقد

كان معاصروه يسمونه "العالم الملائكى" Le Docteur Angelique . وبالفعل كان القديس توما الاكوينى ، بالنسبة إلى كنيسة روما ، رسولاً ومعلماً .

أما مؤلفات الاكوينى فوفيرة للغاية ، وتغطى مجالات متعددة ، وتكشف عن مشاركته فى مختلف أوجه الحياة الدينية والعقلية فى عصره . ويمكن جعل معظمها فى مجموعات تخص كل مجموعة مجالاً معيناً .

المجموعة الاولى هى الكتابات اللاهوتية ، وتعد من المعالم الهامة فى تاريخ اللاهوت . من هذه المجموعة التعليق على "كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردى" Scriptum in IV Libros Senteniarom . وقد حررها فيما بين ١٢٥٤ و ١٢٥٦ ، ثم الكتاب الذى اخذ شهرة عالمية وعنوانه "الخلاصة ضد الامم " Summa Contra Gentiles " . وكان تحريره ابتداء من عام ١٢٦٠ . أما الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica ، التى تركها الأكوينى ناقصة ، فتعد أكبر وأروع كتب الاكوينى ، وقد حررها مابين عامى ١٢٦٦ و ١٢٧٢. ورغم ان هذا الكتاب اشتهر عالمياً بالعنوان Summa Theologica إلا أن اسمه الصحيح هو Summa Theologiae . وقد أكمل هذا الكتاب تلميذ الاكوينى ريجنالد من بيبرنو Reginald de Piperno . وفى نفس هذه المجموعة اللاهوتية ينبغى وضع كتابه "المختصر اللاهوتى" Compendium Theologiae الذى يرجح أن الاكوينى حرره عام ١٢٧٣ .

المجموعة الثانية هى الشروح ، ومنها شروح كتب بويس "فى التثليث" De Trinitate ، وفى "الأيام السبعة" De Hebdomadibus بين عامى ١٢٥٧ و ١٢٥٨ ، وشروح كتاب ديونيسيوس الأريوباغى "فى الاسماء الإلهية" De Divinis Nominibus ، حرره حوالى عام ١٢٦١ . وشرح كتاب مجهول المؤلف

لكنه بالغ التأثير هو "كتاب العلل" Liber de Causis حرره عام ١٢٦٨ . أما شروح الاكويني على مؤلفات ارسطو ، والتي حررها مابين عامي ١٢٦١ - ١٢٧٢ ، فتشمل تقريباً كل مؤلفات ارسطو : الطبيعيات ، والميتافيزيقيا ، والأخلاق النيقوماخية ، والسياسة ، وفي النفس ، والتحليلات الأولى ، وفي السماوات ، وفي الكون والفساد .

المجموعة الثالثة هي المسائل الاخلاقية أي المتنازع عليها ، وتتناول عدة موضوعات ، ومن أهمها "في الحقيقة" De Veritate . حرره بين عامي ١٢٥٦ - ١٢٥٩ ، و "في قدرة الله" De Potentia Dei ، حرره بين عامي ١٢٥٩ - ١٢٦٣ ، وفي "الشر" De Malo ، حرره بين عامي ١٢٦٣ و ١٢٦٨ . وفي "وحدة الكلمة والجسد" De Unione Verbe Incarnati ، حرره عام ١٢٦٨ ، وفي "المخلوقات الروحية" De Spiritualibus Creaturis ، حرره عام ١٢٦٩ ، "وفي النفس" De Anima ، حرره بين عامي ١٢٦٩ و ١٢٧٠ ، وفي "الفضائل" De Virtutibus ، حرره مابين عامي ١٢٧١ و ١٢٧٢ .

المجموعة الرابعة هي الأبحاث او الرسائل ، وأهمها :

"الوجود والماهية" De Ente et Essentia حرره عام ١٢٥٦ . "وفي دوام العالم" De Aeternitate Mundi حرره عام ١٢٧٠ . وفي "وحدة العقل" De Unitate Intellectus حرره عام ١٢٧٠ . وفي " الجواهر المنفصلة " De Substantis Separatis حرره عام ١٢٧٢ .

ولسنا نقوم بحصر شامل لكل ماكتب الاكويني ، فإن له العديد أيضاً من الكتابات كالاسئلة والأجوبة ، والردود على غيره من المفكرين ، والكتابات الفلسفية . ولكن مايهمنا هنا هو ثلاثة كتب على التحديد : وهي "الخلاصة

اللاهوتية" و "الخلاصة ضد الامم" و "الوجحود والماهية" (١) ، لأن موضوعنا ، وهو الله عند الاكوينى ، قد جاء مفصلاً فى هذه الكتب ، لاسيما الأول والثانى . ونحن نعتمد فى دراستنا هذه أساساً على هذين الكتابين ، ونفيد فى الوقت نفسه من الكتاب الثالث . وقد قام بترجمته ترجمة دقيقة ممتازة والتقديم له الاستاذ الدكتور حسن حنفى .

(١) ذلك ان كتاب "الوجود والماهية" يقدم لنا كما يقول حسن حنفى دليلاً على وجود الله لتشييده صرحاً عقلياً من أدوار عدة : تسكن فى الأولى منها الأشياء لأنها جواهر مركبة من مادة وصورة ، وتسكن فى الثانية منها الملائكة والنفوس ، لأنها جواهر روحية سيطة وإن شابتها المادة ، ويقوم الله فى الدور الأخير منها ، لأنه جوهر بسيطة وعلة أولى وصورة محضة . (راجع حسن حنفى ، نماذج من الفلسفة المسيحية) دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ٢٠٩-٢١٠ .

الفصل الثانى

وجـــود اللـــه

يرى الاكوينى أن مسألة الله من حيث هو مبدأ الأشياء جميعاً وغايتها أيضاً ، لاسيما المخلوقات العاقلة ، هى أولى المسائل وأهمها . ومسألة الله تقتضى النظر فى موضوعات رئيسية ثلاثة ، هى : وجود الله ، ثم صفاته السلبية التى تقول ما ليس هو ، ثم صفاته الثبوتية التى تقول ماهو ، اى أعماله كالمعرفة والإرادة والعناية ، والقدره ، الموضوع الأول وهو وجود الله [١] يستلزم كذلك الاجابة على أسئلة ثلاثة : الأول : هل وجود الله بين بذاته ، والثانى هل يمكن إثبات وجود الله ، والثالث هل الله موجود .

فى الإجابة عن السؤال الأول يبدأ الاكوينى بعرض الرأى الذى كان سائداً من أن وجود الله بيّن بذاته ، وذلك ليرد على الحجج التى يسوقها أصحاب هذا الرأى ، ويقدم إجابته الخاصة عن هذا السؤال . هذه الحجج هى ثلاث : تقول الحجة الأولى وهى حجة يوحنا الدمشقى بأن معرفة الله بينة بذاتها ، لأنها فطرية لدى الإنسان كالمبادىء الأولـــى . وتقول الحجـــة الثانيـــة وهـــى حجـــة القديس انسلم (٢) أن من يعرف معنى اسم الله يعرف فى الحال ان الله موجود ، لأن معنى اسم الله هو مالا يمكن ان نتصور أعظم منه . وما هو موجود

---

(1) Summa Theologica, Part I, Question II, Article I.

(٢) راجع تفصيل حجة القديس انسلم واعتراض الراهب جونيلون Gaunilon عليها : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط (القاهرة ١٩٤٦) ، عدد ٣٨ فقرات د،هـ،و . وكذلك ترجمة حسن حنفى "لرد القديس أنسلم على جونيلون فى دفاعه عن الأحمق" فى كتابه "نماذج من الفلسفة المسيحية" (دار الكتب الجامعية ـ الاسكندرية ١٩٦٩) ، ص ١٨٥ - ٢٠٥ .

بالفعل وفى الذهن أعظم مما هو موجود فى الذهن فقط . وبما أن معرفة اسم الله تعنى أنه موجود فى الذهن ، فيترتب على ذلك أن الله موجود بالفعل . الحجة الثالثة تقول أن وجود الحق بيّن بذاته ، ومن ينكر وجود الحق يسلم بأن الحق معدوم وإذا كان الحق معدوماً أصبحت القضية القائلة بأن الحق معدوم . قضية حقيقية . وإذا كان ثمة شئ حقيقى فهو حق . ولكن الله هو الحق ذاته . فوجود الله يبيّن بذاته .

ويضيف الأكوينى فى "الخلاصة ضد الامم" حجتين أخريين يتعلل بهما القائلون بأن الله يبيّن بذاته : أولى هاتين الحجتين تقول إن المحمول فى قضية "الله موجود" هو عين الموضوع ، كقولنا الإنسان هو إنسان . وثانى هاتين الحجتين تقول بأن ما تعرف به جميع الأشياء الأخرى يكون معلوماً بذاته ، والله كذلك لأنه مثل الشمس ، نور إلهى هو مبدأ لكل معرفة [١] .

ويرى الأكوينى على العكس من هذه الحجج بأن الله ليس بينا بذاته . ولتوضيح ذلك يفرق بين أن يكون الشئ بيناً بذاته فى نفسه ، وأن يكون بيناً بذاته فى نفسه ولنا . فكل قضية تكون بينه بذاتها ، إذا كان المحمول متضمناً فى الموضوع . وهذه القضية ذاتها لاتكون بينة لنا إذا كنا نجهل ماهية الموضوع وماهية المحمول . وقضية الله موجود بينة بذاتها لأن المحمول هو عين الموضوع ، فالله هو عين وجوده . لكن بما أننا لانعرف ماهية الله ، فالقضية ليست بينة لنا . ولابد من البرهنة عليها بما هو معلوم لدينا .

لذلك يرد الاكوينى على الحجة الأولى بأن المعرفة الفطرية فينا عن الله هى معرفة عامة ومختلطة وتقتصر على أن الله هو سعادة الإنسان . فالإنسان

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 10 .

يرغب السعادة بالطبع ، وماهو مرغوب بالطبع معروف بالطبع . ولكن هذا لايعنى معرفة ان الله موجود ، فإن كثيرين يتصورون سعادة الإنسان فى الغنى ، وآخرين يعتبرونها فى اللذة ، وغيرهم فى غير ذلك . ويرد الأكوينى على الحجة الثانية بأن كثيرين لايفهمون من اسم الله ما لايمكن التفكير فى أعظم منه ، إذ أنهم يعتقدون أنه جسم ، وأى جسم تصورنا يمكن تصور جسم أعظم منه . ثم أن عدم تصور ماهو أعظم من الله أمر مقضى يقتصر على الوجود الذهنى ، ولايستتبع أن يكون الله موجوداً بالفعل . وأخيراً إذا كان وجود الحق بالإجمال بيناً بذاته كما تقول الحجة الثالثة ، فإن وجود الحق الأول وهو الله ليس كذلك .

أما صحة أن المحمول هو عين الموضوع فى قضية "الله موجود" فيرى الأكوينى بأننا لانرى ذات الله ، فلا يمكن أن نعرف وجوده من معرفة ذاته . ولذلك يقول الاكوينى : "لاسبيل لإثبات وجود الله إذا ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته" (١) . أما حجة أن الله معلوم بذاته، لأنه النور الذى نعرف به ماعداه فيرى الأكوينى أن معرفتنا للأشياء هى من فيض الله وبسببه وليس بسبب معرفتنا به (٢) .

واضح إذن أن الأكوينى ينقض هذه الحجج ، لأنها تعتمد اعتماداً كلياً على الإيمان لا العقل . لذلك يمضى الاكوينى إلى الإجابة عن السؤال الثانى ، وهو هل يمكن إثبات وجود الله (٣) . وهو يبدأ كعادته ببيان الاعتراضات التى كانت ترى أنه لا يمكن إثبات وجود الله بالبرهان العقلى ، أولا لأن وجود الله هو

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 12.
(2) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 11.
(3) Summa Theologica, P.1, Q II, A 2 .

موضوع إيمان بالغيبيات ، بينما البرهان العقلى ينصب على المعرفة العلمية . وثانياً لأن البرهان على وجود الله عند أصحاب الاعتراضات يعتمد على إدراك ماهية الله ، والمضى منها كحد أوسط إلى القول بوجود الله . لكننا لانعرف ماهية الله ، وإنما نعرف فقط ما ليس هو . وثالثاً لأن البرهان على وجود الله لا يكون إلا استناداً إلى آثاره أى الموجودات الطبيعية . لكن هذه الموجودات متناهية والله غير متناه ، فلا نسبة بينهما ، ولايمكن بالتالى البرهنة على العلة ابتداء من المعلول مع انعدام النسبة بينهما .

ولنقض هذه الحجج يبين لنا الاكوينى أول الأمر أن هناك نوعين من البرهان الأول هو البرهان اللمى Propter Quid الذى يمضى من العلة المتقدمة بالإطلاق ليبلغ إلى معلولها . والثانى هو البرهان الإنى Quia الذى يمضى من المعلول اى من الموجودات الطبيعية التى هى متقدمة فى معرفتنا ليبلغ الى علتها فإذا كان كل معلول يعتمد على علته ، وكان المعلول موجوداً ، كانت العلة بالضرورة موجودةمن قبل . إذن فالبرهان على وجود الله ممكن ابتداء من آثاره التى نعرفها .

ويمضى الاكوينى ليدحض الاعتراضات بقوله إن وجود الله الذى نعرفه بالفطرة هو بمثابة تمهيد لعقائد الايمان ، لأن الإيمان يتوقف على المعرفة العلمية. وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن من بعد بوحى الله . ومع ذلك فليس هناك ما يمنع من أن نؤمن بما يمكن معرفته علمياً والبرهنة عليه وحين نمضى من المعلول إلى العلة فى البرهنة على وجود الله لاينبغى أن نتخذ الماهية حداً أوسط ، فإن معرفة ماهية الله تأتى تالية على معرفة وجوده ، بل نجعل الحد الأوسط هو مدلول الأسماء التى نستمدها من آثار الله ونخلعها. عليه وأخيراً فإن البرهان على وجود الله ابتداء من آثار المحسوسة لايقصد إلى تعريفنا بماهية الله على نحو كامل ، وإنما يقتصر على إثبات وجود الله .

ومتى تأكدنا من إمكان اثبات وجود الله وجب الانتقال إلى الإجابة على السؤال الثالث وهو الخاص بوجود الله [١] . وتنحصر الاعتراضات على وجود الله فى اعتراضين : الأول يعتمد على وجود الشر فى العالم مما يتنافى مع وجود الله الذى يعنى الصلاح اللامتناهى . والثانى يعتمد على أنه يمكن تفسير الموجودات الطبيعية بردها إلى الطبيعة وتفسير الأشياء الإرادية بردها إلى العقل أو الإرادة ، فلاحاجة إذن ، كما يقضى مبدأ الاقتصاد فى العلل ، لافتراض وجود الله كعلة .

يرد الأكوينى على الاعتراض الأول مستشهداً بقول القديس أوغسطين من أن صلاح الله كلى والكامل يسمح للشر بأن يوجد ، ولكنه فى الوقت نفسه يستخرج الصالح مما هو شر . ويرد على الاعتراض الثانى بأن الطبيعة والعقل والإرادة أمور متغيرة ، وقد يعتريها النقص أو الفشل ، فلابد إذن من الرجوع إلى علة أولى أسبق هى الله .

أما أدلة الأكوينى التى تبدأ من المحسوس ، أى من الآثار الطبيعية ، لكى تصعد إلى الله ، فيحصرها الأكوينى فى خمسة . وقد أورد الاكوينى هذه الأدلة فى "الخلاصة اللاهوتية" وكذلك فى "الخلاصة ضد الأمم" . وقد جاءت فى الأولى واضحة سهلة ، لأن هذه الخلاصة موجهة أصلاً للمبتدئين . وجاءت فى الثانية مفصلة دقيقة ، لأن هذه الخلاصة موجهة أصلاً لمرسلى رهبنته فى الأندلس والمغرب ، وهؤلاء متخصصون . كذلك اختلفت الثانية عن الأولى من حيث إن الأولى كانت تقصد توجيه الكلام إلى مسيحيين فكانت تؤيد أدلتها مستشهدة باستمرار بآيات الكتاب المقدس ، بينما الثانية كانت تقصد توجيه الكلام إلى الأمم أى غير المسيحيين ، فكانت تعتمد اساساً على المنطق . وهذا

---

(1) Summa Theologica, P.I, Q2, A.3.

ماقاله صراحة الأكوينى فى "الخلاصة" "ضد الأمم" (١) . ولكن من ناحية أخرى يجب التأكد على أن "الخلاصة ضد الأمم" لم يكن كتاباً تبشيرياً (٢) . وهذه الادلة لها جميعها أصول عند أرسطو ، وإن كانت الغاية مختلفة عند الفيلسوفين . فرغم عودة الأصول إلى أرسطو إلا أن التوجه فى هذه الأدلة وأسلوب عرضها يتضح فيه التأثر المباشر بفلاسفة الاسلام . فقد كان تأثير الفكر السينوى الفكر الرشدى على الفكر المسيحى إبان القرن الثالث عشر واضحاً قوياً لاسيما على الفلسفة الإلهية . وفى ضوء هذه الفلسفة أصبح اللاهوت المسيحى علماً متميزاً . فنحن نعرف ان من أهم مستحدثات القديس توما الاكوينى أنه فلسف اللاهوت على نحو مافلسف ابن سينا علم الكلام ، وأصبحت من قضاياه الكبرى البرهنة على وجود الله وتحديد مدلول صفاته . وموقف المسيحيين من هذه البرهنة اتخذ أحد إتجاهين : اتجاه المدرسة الفرنسيسكانية وقد مالت إلى الدليل الأنطولوجى الذى قال به ابن سينا ، لاسيما وهو شبيه بما قال به القديس أنسلم St. Anselme ، ورأت أنه ألصق باللاهوت أى بالميتافيزيقيا منه بالطبيعة . الاتجاه الثانى هو اتجاه القديس توما الاكوينى ، وقد نحا منحى ابن رشد ، وأثر برهان الحركة والعلة الفاعلية ، كما استعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله (٣). وإن كان هذا لايعنى أن

---

(1) Summa contra Gentiles, Book I, Chapter 2 .

يلاحظ أن كلمة الأمم Gentiles التى كانت يقصد بها فى العهد القديم غير اليهود ، ثم استعملها المسيحيون بمعنى غير المسيحيين ، قد قصد بها الاكوينى هنا جميع الفلاسفة غير المسيحين ابتداء من طاليس والطبيعيين الأوائل حتى ابن رشد الذى يلخصهم كلهم . (راجع الفصل بعنوان "الاساطير Les Légendes فى المقدمة التاريخية لطبعة P. Lethielleux (ص٧٠-٧١).

(٢) راجع تفصيل هذا الموضوع فى المقدمة التاريخية لطبعة P.Lethielleux الفصل بعنوان القصد L'Intention" ص ٦٠-٩٩ حيث يفند المؤلف دعوى أن الكتاب تبشيرى .

(٣) راجع ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) الجزء الثانى (دار المعارف بمصر ١٩٧٦) ص ٨٢ ، ٨٧ .

فلسفته خلت من التأثير السينوى كما لايعنى أنه لم يعارض ابن رشد فى غير موضوع .

***

الدليل الأول : وهو أهمها وأوضحها من جهة الحركة . ويمكن إيجاز هذا الدليل كما جاء فى "الخلاصة اللاهوتية" على النحو التالى : الحركة فى الكون أمر أكيد وبيّن لحواسنا . وكل متحرك فهو متحرك من آخر . لأنه لايمكن لشئ أن يتحرك إلا أن تكون فيه القوة التى تدفعه للحركة ، أو أن يكون متحركاً بالفعل . وليست الحركة سوى الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل ولكن لايمكن ان ينتقل شئ من حال القوة إلى حال الفعل بغير وجود شئ آخر ينقله من تلك إلى هذه ، فالنار مثلاً التى هى حارة بالفعل تجعل الخشب الذى هو حار بالقوة ـ تجعله حاراً بالفعل ، أى أنها تحركه وتغيره . ولايمكن لشئ واحد بعينه أن يكون بالقوة وبالفعل معا باعتبار واحد فما هو حار بالفعل لايمكن ان يكون فى الوقت عينه حاراً بالقوة ، ولكنه يكون فى الوقت عينه بارداً بالقوة وعلى هذا يستحيل ان يكون شئ واحد بعينه محرِكاً ومتحركاً باعتبار واحد . وعلى نفس النحو أى أنه يحرك نفسه . وإذن فكل متحرك هو متحرك بشئ آخر . وإذا كان هذا الشئ الآخر هو نفسه متحركاً فلابد إذن أن يكون أيضاً متحركاً بشئ آخر ، هذا بآخر كذلك . ولكن لايمكن المضى هكذا إلى مالانهاية ، لأنه عندئذ لن يكون هناك محرك أول ، ولن يكون هناك بالتالى محرك آخر ، أن المحركين المتتاليين يتحركون فقط من حيث أن محركاً أول يحركهم . وعلى هذا فمن الضرورى أن نصل إلى محرك أول لايتحرك .

هذا الدليل كما يجئ فى "الخلاصة اللاهوتية" ورد عند أرسطو فى "السماع الطبيعى" المقالة الثامنة وفى "مابعد الطبيعة" . ولكنه يقتصر عند أرسطو على تحريك الفلك . المحيط أما عند القديس توما الاكوينى فينسحب على كل تغير

أو خروج من القوة إلى الفعل ، فيصل إلى محرك أول كلى يحرك كل موجود مباشرة لا بالواسطة . ويبطل تعدد الآلهة ، كما سنرى فى دراستنا عن الصفات السلبية لله .

وهذا الدليل يعتمد على قضيتين أساسيتين : الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشئ آخر . والثانية أنه لايمكن المضى فى سلسلة المحركات إلى مالانهاية ، بل يجب الوقوف عند محرك أول لايتحرك . هاتان القضيتان يحتاجان إلى إثبات . لذلك نجد القديس توما الأكوينى فى عرضه لهذا الدليل فى "الخلاصة ضد الامم" (١) يبرهن على القضية الأولى بثلاثة حجج ، وعلى القضية الثانية بثلاثة حجج كذلك .

فى القضية الأولى يتابع الأكوينى أرسطو متابعة حرفية . ومع كل حجة يوردها يذكر موضعها فى طبيعيات أرسطو . والحجة الأولى تضع ثلاثة فروض ، فتقول أولاً إذا كان الشئ يتحرك هو نفسه فيلزم أن يكون له فى نفسه مبدأ حركته ، وإلا فمن الواضح أنه متحرك من آخر . كذلك يلزم أن يتحرك مباشرة (٢) ، أعنى أن يتحرك بموجب نفسه وليس بموجب جزء منه كما تحرُّك الحيوان مثلاً حركة رجله . ففى هذه الحالة لايكون الموجود برمته هو الذى يتحرك من نفسه ، وإنما الذى يتحرك هو جزء منه ، وهذا الجزء يتحرك من جزء آخر . ويلزم أخيراً ان يكون الشئ منقسماً وله أجزاء متباينة ، وذلك لأن كل

---

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 13 .

(٢) فى الأصل اللاتينى بغير واسطة Primo ، وفى الترجمة الفرنسية "مباشرة" Immédiatement ، وهى الكلمة التى استخدمها عبد الرحمن بدوى فى كتابة فلسفة العصور الوسطى (القاهرة ١٩٦٩) وفى الترجمة الانجليزية Primarily والمعنى المقصود هو أنه يتحرك كله بموجب نفسه وليس بموجب جزء منه .

متحرك منقسم كما بيّن ذلك أرسطو فى المقالة السادسة من "السماع الطبيعى".

بعد هذه الفروض الثلاثة تقول الحجة الأولىٰ إذا سكن جزء من الشئ الذى فرضنا أنه إذا تحرك هو نفسه تحرك كله ، فإن سكون هذا الجزء يستتبع ضرورة سكون الكل . لأنه إذا كان جزء منه ساكناً وجزء آخر مستمراً فى الحركة ، فحينئذ لايكون المتحرك متحركاً كله ، بل يكون جزء منه متحركاً ، بينما الجزء الآخر ساكناً . ولاشئ يكون سكونه متوقفاً على سكون غيره يتحرك من نفسه . لأن الشئ الذى يلزم سكونه عن سكون غيره تكون حركته لازمة ضرورة عن حركة غيره . وهكذا لايكون متحركاً بذاته . فالشئ الذى افترضنا أنه يتحرك بذاته لايتحرك بذاته ، وإنما يتحرك عن غيره .

ولاينبغى الاعتراض على هذه الحجة بأن الشئ الذى يتحرك بذاته ليست له أجزاء يمكن أن تسكن أو كذلك أن هذا السكون أو هذه الحركة لجزء منه لاتكون إلا بالعرض ، كما اعتقد خطأ ابن سينا . فقيمة هذه الحجة تكمن فى الواقع فى أنه إذا تحرك شئ عن ذاته مباشرة وبذاته ، وليس لحركة أجزائه المختلفة ، فإن حركته لاينبغى أن تتوقف على حركة أخرى . وبما أن حركة الشئ المنقسم ، مثل وجوده تماماً ، تتوقف على أجزائه ، فهو لن يستيع الحركة بذاته مباشرة ، وعن ذاته . فصدق النتيجة التى حصلنا عليها لايتطلب أن نفترض أن جزءاً من الشئ الذى يتحرك عن ذاته يسكن ، كما لو كان ذلك صادقاً بالإطلاق ، ولكن يلزم ان تكون القضية الشرطية القائلة "إذا سكن جزء من الشئ ، فإن الكل يسكن" صادقة . فهذه االقضية يمكن أن تكون صادقة حتى إذا استحال المقدم ، كما تصدق الشرطية القائلة "لو كان الإنسان حماراً فإنه يكون عاطلاً من المنطق" .

أما الحجة الثانية فهى برهان استقرائى يأخذه أيضاً الاكوينى من المقالة الثامنة من طبيعيات أرسطو "السماع الطبيعى" ، حيث يحصر أرسطو المحركات والمتحركات فى ثلاثة أنواع :الأول منه مايحرك ويتحرك بالعرض ، ومنه مايحرك ويتحرك بالذات ، والثانى هو ما يتحرك عن ذاته ، كالحيوانات بالذات ومنه مايتحرك عن ذاته كالحيوانات ، ومنه ما يتحرك من غيرة كالجماد ، اى كالثقيل والخفيف . والثالث منه ما يتحرك بالطبع حركة طبيعية ، ومنه ما يتحرك بخلاف الطبع قسراً [١] . وبموجب هذا الإحصاء يقول الاكوينى إن كل مايتحرك بالعرض لايتحرك من ذاته ، فحركته تتوقف على حركة شئ آخر . وما يتحرك قسراً من المبين أنه ليس كذلك متحركاً من ذاته ولا كذلك الاشياء التى تتحرك بالطبيعة ، كأنها متحركة من ذاتها ، كالحيوانات التى من البيّن ان النفس تحركها . ولايتحرك كذلك من ذاته . ماتحركه الطبيعة ، مثل الأجسام الثقيلة والأجسام الخفيفة ، لأن هذه الأجسام تتحرك عن المولد والرافع للعائق . وكل متحرك إما يتحرك من ذاته وإما بالعرض . فإذا تحرك من ذاته فإما يكون ذلك قسراً وإما بفعل الطبيعة . وفى هذه الحالة إما يتحرك الشئ من ذاته مثل شأن الحيوان . وإما لايتحرك من ذاته مثل الجسم الثقيل أو الجسم الخفيف . وإذن فكل متحرك إنما هو متحرك من غيره .

الحجة الثالثة تقول بأن الشئ الواحد بعينه لايمكن أن يكون معاً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد ، أى آن واحد وفى مكان واحد ومن جهة واحدة . ولكن كل مايتحرك بغيره (أى من حيث هو متحرك) فإنما هو بالقوة ، لأن الحركة هى فعل ما هو موجود بالقوة من حيث هو بالقوة ، حسب قول أرسطو فى المقال

(١) أرسطو : السماع الطبيعى : مقالة ٨ فقرة ٤ .

الثالث من الطبيعيات . وأما ما يحرك نفسه (أى من حيث هو محرك) فإنما هو بالفعل ، إذ لاشئ يفعل الامن حيث هو بالفعل فلاشئ اذن يمكن أن يكون معاً محركاً ومتحركاً باعتبار واحد . إذن فلا شئ يتحرك من ذاته ، وإنما لابد له أن يتحرك بغيره .

وهنا يقارن الاكوينى بين قول أفلاطون بأن كل محرك يتحرك ، وبين رأى أرسطو من أن المحرك الأول غير متحرك ، ليرفع مايبدو من تناقض بين القولين . فهو يرى أن أفلاطون استعمل لفظ الحركة بمعنى أعم من المعنى الذى أراده أرسطو ، إذ تدل الحركة عند أفلاطون على كل فعل أيا كان مثل التعقل . فالمحرك عند افلاطون ليس جسماً . أما أرسطو فيستعمل لفظ الحركة بمعناها الخاص ، اى باعتبار أنها فعل الموجود بالقوة من حيث هو بالقوة ، وهذه هى حركة الأجسام ويرى الأكوينى أن لا فرق بين أن ننتهى إلى شئ أول يحرك ذاته تبعاً لرأى أفلاطون ، وبين أن ننتهى إلى الأول الذى هو غير متحرك كما هو رأى أرسطو .

أما القضية الثانية وهى أنه يمتنع التداعى فى سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية فيبرهن عليها الاكوينى بثلاث حجج كذلك :

تقول الحجة الأولى أنه إذا صح تداعى سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية لزم أن تكون هذه جميعها أجساماً غير متناهية ، لأن كل ما يتحرك إنما هو منقسم وجسم ، كما أثبت ذلك أرسطو فى الطبيعيات (السماع الطبيعى ـ المقالة السادسة) . وبما أن كل جسم يحرك جسماً آخر فهو نفسه يتحرك ، فإن كل هذه المتحركات اللامتناهيه تتحرك معاً عندما يتحرك واحد منها . ولكن الواحد منها هو موجود متناه ، وهو من ثمة يتحرك فى زمان متناه . وهذا

يعنى أن كل هذه الموجودات اللامتناهية تتحرك فى زمان متناه ، الأمر الذى هو محال . وإذن يستحيل أن نصعد فى المحركات والمتحركات إلى مالانهاية بل يجب الوقوف عند حد أول للحركة .

وكى يستكمل الأكوينى إحكام هذه الحجة يمضى ليبرهن على استحالة تحرك الموجودات اللامتناهية فى زمان متناه . إن استقراء كل أنواع الحركة يثبت أن المحرك والمتحرك يجب أن يكونا معاً . ولكن هذه الأجسام يستحيل أن توجد معاً ، إلا على سبيل الاتصال أو التماس . وبما أن هذه المحركات والمتحركات أجسام ، فيلزم إذن أن تكون جميعها بموجب الاتصال أو التماس بمثابة محرك واحد . وهكذا يتحرك موجود لامتناه فى زمن متناه . الأمر الذى هو محال كما بيّن ذلك أرسطو فى الطبيعيات (السماع الطبيعى ـ المقالة السادسة) .

أما الحجة الثانية فتقول فى المحركات والمتحركات التى تنتظم فى تسلسلها ، اى التى يتحرك الواحد منها عن الآخر على نحو منتظم التداعى ، إذا ارتفع المحرك الأول أو كف عن التحريك ، فإنه يستتبع ذلك حتماً ان لا واحد منها يحرك أو يتحرك . وذلك لأن الأول فيها هو علة الحركة فى جميع ماسواه . ولكن لو وجدت محركات ومتحركات منتظمة فى تسلسلها إلى مالانهاية ، لما كان فيها محرك أول ، وإنما تصبح جميعها محركات متوسطة . وإذن فلا واحد منها يمكن أن يتحرك . وهكذا تنتفى الحركة من العالم . ولكن الحركة بيِّنة فى العالم ، فالفرض من ثمة ساقط ، ولابد من القول بمحرك اول .

أما الحجة الثالثة فهى نفس الحجة السابقة ولكن بطريقة معكوسة . إذ تبدأ من الحركة الأولى ، بينما كانت الحجة السابقة تبدأ من الحركة الأخيرة . تقول

هذه الحجة بأن يحرك على نحو آلى يستحيل عليه أن ما يحرك مالم يوجد شئ آخر يحرك بصفة أصلية . أى أن كل علة فاعلية آلية متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة . فإذا صعدنا فى سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية ، فإن هذه جميعها ستكون عندئذ عللا فاعلية آلية ، ولن ننتهى بالتإلى إلى علة فاعلية أصلية . وهذا يعنى انتفاء الحركة . لكن الحركة بيّنة فلابد من القول إذن بعلة أصلية .

هكذا يثبت الأكوينى بهذه الحجج الثلاث امتناع التداعى فى سلسلة المحركات والمتحركات إلى غير نهاية . وهذه الحجج جميعها لها أصول عند أرسطو أشار إليها الأكوينى نفسه كما بينا . ومع إثبات القضيتين الرئيسيتين - وهما لكل متحرك محرك ، وامتناع التسلسل إلى غير نهاية - يكون الأكوينى قد أحكم جميع جوانب الدليل الأول على وجود المحرك الأول الذى هو الله . ونحن قد أسهبنا فى تفصيل هذا الدليل ، لانه أهم الأدلة ، ولان الأدلة الأربعة الاخرى ليست فى واقع الامر سوى تكرار لهذا الدليل الاول ، يجيء بصدد وجهات مختلفة ، بحيث تكون هذه الوجهات تدعيما للدليل الاول ، وبحيث تعطينا فى الوقت عينه صورة شاملة عن الله . وهذا ما سنبينه عند عرض هذه الأدلة .

الدليل الثانى : على وجود الله هو من جهة طبيعة العلة الفاعلية [١] . ففى عالم الاشياء المحسوسة نجد ان هناك نظاما من العلل الفاعلية . إذ ليس يمكن أن يكون الشئ الذى يخرج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه ، وإلا لزم أن يكون وجود الشئ سابقاً على نفسه ، وهذا محال . ولا يمكن أيضاً التداعى فى سلسلة العلل الفاعلية إلى غير نهاية ، لأن فى جميع العلل الفاعلية المتداعية

(1) Summa Theologica, P. I, Q. 2, A. 3.

فى تسلسل ، تكون العلة الأولى هى علة الوسائط ، وتكون الوسائط هى علة الاخيرة منها ، سواء أكانت العلل الوسائط متعددة أم واحدة . وإذا بطلت العلة بطلت النتيجة . فإذا لم توجد علة أولى بين العلل الفاعلية ، لن توجد علة أخيرة ، ولن توجد وسائط . ولكن إذا كان من الممكن أن نمضى فى العلل الفاعلية إلى غير نهاية ، لن تكون هناك علة فاعلية أولى ، ولكن تكون هناك نتيجة أخيرة ، كما لن تكون هناك علل فاعلية وسيطة . ومن البين أن هذه جميعا محالة . وإذن فيلزم الاعتراف بعلة فاعلية أولى ، وهى ما يطلق عليها الناس جميعا اسم الله .

هذا الدليل يعود أصلا إلى أرسطو حيث أشار اليه فى المقالة الثانية فقرة ٢ من كتاب "ما بعد الطبيعة" . واستخدمه لبيان استحالة التداعى فى سلسلة العلل إلى غير نهاية ، وضرورة الوقوف عند علة اولى ، سواء أكنا بصدد العلل الفاعلية ، أم بصدد العلل الأخرى ، كالعلة المادية . وعن أرسطو أخذ نفس الدليل ابن سينا وفصله فى كتاب "النجاة" . ونحن نجد نفس الدليل عند القديس البرتوس الأكبر وقد قال به بعد أن تحول عن مذهب القديس أوغسطين إلى أرسطو .

وينبغى أن نلاحظ بصدد هذا الدليل أنه يجئ عند الاكوينى بمعنى العلية الدينية وهى العلة الخالقة . وليس المقصود هنا الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علّية الله ، بل المقصود الصعود فى الآن الحاضر وفى كل آن إلى علة أولى بغض النظر عن قدم العالم وحدوثه . فالتسلسل هنا تصاعدى من حيث إنه لابد من الوقوف عند حد أول . أما التسلسل الزمانى فلا يمنع من أن يتولد إنسان من إنسان إلى غير نهاية إذا افترضنا قدم العالم . وهنا نقطة هامة وهى أن القول باستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية ، حتى إذا نظرنا إلى التسلسل

تصاعدياً ، إنما ينطوى على هدم المقدمة التى ترتكز عليها الحجة ، وهى أن لكل علة علة أخرى . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد اثبت العلم الحديث أن التسلسل إلى ما لا نهاية أمر ممكن وواقع بصدد الحركة بالذات ، فالجرمان المتجاذبان فى الفضاء الخارجى يدوران حول بعضهما إلى ما لا نهاية .

كذلك ينبغى أن نلاحظ التشابه بين هذا الدليل ودليل الحركة . فكما أن دليل الحركة يبدأ من الحركة البادية للعيان ليصعد منها إلى محرك أول ، كذلك يبدأ هذا الدليل من الوجود البادى للعيان ليبحث عن علة هذا الوجود .

أما الدليل الثالث : فهو من جهة الممكن والواجب (1) . ذلك أننا نجد فى الطبيعة موجودات ممكن وجودها وممكن عدمها من حيث إنها تتكون وتفسد . وكل ما هو ممكن نقول عنه إنه يمكن أن يكون وممكن ألا يكون . ولكن هذه الممكنات يمتنع وجودها بصفة دائمة ، لان ما يمكن ألا يوجد فى وقت ما لا يوجد الآن . وبالتالى إذا كان عدم الوجود ممكناً فى كل الاشياء ، لزم عن ذلك انه لم يكن فى وقت ما شيئ موجوداً . ولو صح ذلك لما كان الآن شيئ موجوداً ، لأن ما لا يوجد يبدأ فى الوجود من شئ موجود من قبل . وعلى ذلك إذا لم يكن شئ موجوداً فى وقت ما لاستحال على أى شئ أن يبدأ فى الوجود ، ولما وجد من ثمة شيئ إطلاقاً . وهذا محال . وإذن فليست كل الموجودات ممكنة فحسب ، ولكن لابد من وجود شئ يكون وجوده واجباً . وكل موجود واجب الوجود إما يستمد وجوبه من شئ آخر أو لا . ويمتنع أن يمضى التداعى فى سلسلة الاشياء الواجبة الوجود إلى غير نهاية كما تبين بصدد العلل الفاعلية . وإذن فلابد من أن يكون هناك موجود يكون وجوده واجباً لذاته وليس من غيره ، ويكون هو

(1) Summa Theologica, P. I . Q. II, A. 3.

علة الوجوب فى غيره . وهذا هو الله .

واضح أن هذا الدليل هو صيغة أخرى للدليل السابق . وهو يعود مثل الدليل السابق إلى أرسطو حيث أشار إليه فى المقالة الثانية عشرة فقرة ٦ من كتاب "ما بعد الطبيعة" . وعن أرسطو أخذ نفس الدليل ابن سينا (قسم ٢ مقالة ٢ ف ١ من الآلهيات فى "النجاة") . كما أخذه عن ابن سينا موسى ابن ميمون . وهنا يجب أن نلاحظ أمرين هامين : الأول أن إحالات الأكوينى الصريحة والمتكررة إلى مؤلفات أرسطو والذى يقتصر على تسميته بالفيلسوف ، لا تدع مجالا للقول بأن الأكوينى قد أخذ هذا الدليل أو غيره عن ابن سينا أو عن موسى بن ميمون ، فقد كان لديه الأصل الأرسطى سواء فى ترجمة چيوم دى موربكى Guillaume de Moerbeke أم فى غيره من الترجمات . الأمر الثانى هو أن أرسطو يجعل وجوب الاشياء الواجبة الوجود أمراً مترتبا على قدم العالم والحركة . أما القديس توما الأكوينى فيأتى الدليل لديه خالصاً من هذه الصلة ، وهو يرى أن نظرية القوة والفعل تحتم اثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذى بالقوة .

الدليل الرابع : من جهة تفاوت الموجودات ومراتبها فى الكمال . فمن بين الموجودات ما هو أكثر أو أقل خيرية أو حقية أو نبلا وما إلى ذلك . ولكن قولنا أكثر أو أقل إنما يكون بالقياس إلى خير أقصى أو حق أقصى أو نبل أقصى . فلابد إذن من وجود هذا الحد الأقصى . وما هو حق أقصى يقتضى وجوداً أقصى ، أى يقتضى موجودا هو غاية فى تلك الصفات . كما بين ذلك أرسطو فى "ما بعد الطبيعة" وبما أن الحد الأقصى فى كل جنس هو علة كل ما يندرج فى هذا الجنس ، كما أن النار التى هى حد أقصى فى الحرارة هى علة

---

(1) Summa Theologica, P. I. Q. II, A. 3.

الحرارة فى كل الاشياء ، فلابد إذن من وجود شئ هو علة وجود كل الموجودات وعلة خيريتها وكمالها . وهذا هو الله .

هكذا يجئ الدليل الرابع فى "الخلاصة اللاهوتية" [١] . أما فى "الخلاصة ضد الأمم" [١] فيصوغ الأكوينى هذا الدليل الذى يقتطفه كما يقول من نصوص أرسطو على النحو التالى : ففى المقالة الثانية من كتاب "ما بعد الطبيعة" أثبت أرسطو ان ما هو غاية الحق هو ايضاً غاية الوجود . ثم فى المقالة الرابعة من نفس الكتاب اثبت أرسطو وجود غاية قصوى من الحق ، بدليل ان الشيئين الباطلين يكون الواحد منهما اشد بطلانا من الآخر الذى يكون اقرب إلى الحق . ومن هذا يستنتج الأكوينى ، أنه يوجد موجود يبلغ غاية الوجود ، وهو ما نسميه الله .

الدليل الخامس : هو من جهة نظام العالم . فنحن نرى أن الموجودات العاطلة من المعرفة ، مثل الأجسام الطبيعية ، تعمل من أجل غاية . وهذا بيّن من أنها تعمل دائماً أو فى الأكثر على نهج واحد لكى تحصل على أفضل نتيجة . وهذا يدل على أنها لا تحقق غايتها اتفاقا بل قصدا . وما هو عاطل من المعرفة لا يمكن أن يتجه نحو غاية ، ما لم يوجه إليها من موجود حاصل على المعرفة وعلى العقل ، كما يوجه السهم من الرامى . فإذن يوجد موجود عاقل يوجه كل الاشياء الطبيعية كلا إلى غايته . وهذا الموجود هو الله .

هكذا يجيء الدليل الخامس فى "الخلاصة اللاهوتية" [٢] وقد أورده الأكوينى بالمثل فى "الخلاصة ضد الأمم" [٣] ، حيث بيّن أن ما يسود العالم من نظام دائم وتآلف بين أشياء مختلفة ، إنما يقتضى بالضرورة موجودا يدبر العالم

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 13.
(2) Summa Theologica, Part 1, Question II, Article 3.
(3) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 13.

بعنايته . وهذا الموجود هو ما نسميه الله . وقد ذكر الأكوينى أن هذا الدليل قد ورد عند كل من يوحنا الدمشقى فى كتابه "الإيمان الحق - المقالة الأولى" ، وابن رشد فى كتابه "الطبيعيات ، المقالة الثانية" (١) .

مما تقدم يتضح أن أدلة القديس توما الأكوينى تتميز بخصائص معينة تجعله يفترق تماماً عن الفلاسفة المسيحيين الذين سبقوه . فقد ساد عند الفلاسفة المسيحيين ابتداء من القديس انسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) الدليل الوجودى الذى عرضه هذا الفيلسوف فى كتابه "بروسلوجيوم Proslogium" (أى مقال أو عظة) وهو الدليل الذى يثبت وجود الله ابتداء من ماهية الله التى نتصورها . بيد أن الأكوينى قد ادرك ان العلم يقتضى ان نبتدئ من المحسوس والمنظور لنرتقى منه إلى غير المنظور . وهذا هو العلم إلانى كما ذكرنا ، والذى عرف الأكوينى ماهيته من "التحليلات الثانية" لأرسطو . فالمحسوس هو نقطة البداية فى كل معرفة حقة . والواقع أن هذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين أتباع القديس فرنسيس وأتباع القديس دومينيك ، كما بينا فى أول هذا الفصل . فبينما يأخذ الفرنسيسكان بالتجربة الوجدانية الصوفية فى دليلهم على وجود الله ، نجد ان الدومينيكان يعتمدون على العيان الحسى ويبدأون من المعرفة الطبيعية . أما المعرفة الإيمانية فلا يصح البدء بها لأنها فائقة للطبيعة وقاصرة على اصحابها . وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إن المنهج عند الفرنسيسكان لاهوتى وعند الدومينيكان فلسفى .

أما السمة الثانية التى تميز أدلة الأكوينى فهى أنها تفترض جميعها العلية . فإذا سقطت مصادرة العلية سقطت الأدلة كلها وتاريخ الفلسفة يشهد بوجود

(١) يقصد جوامع كتب أرسطو طاليس فى الطبيعيات والإلهيات . وهذا الكتاب وكذلك معظم شروح ابن رشد قد فقدت أصولها العربية ، وتوجد فقط فى ترجمات لاتينية فى أوربا ، وهى التى رجع إليها الأكوينى .

من أنكر مبدأ العلية . فهيوم يرى أن هذا المبدأ لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، وأن لا تناقض فى تصور بداية شئ دون رده إلى علة . فإن معنى العلة غير معنى البداية وليس متضمناً فيها . وقبل هيوم لدينا نقولا دوتركور N. D'Autrecour (من الأساتذة الاسميين بكلية الفنون بجامعة باريس فى القرن الرابع عشر) الذى رأى أن كل دليل يذهب من معلول منظور إلى علة غير منظورة هو دليل غير بيّن ، والذى أن أخذ عن أوكام Ockham (١٢٩٥ - ١٣٤٩) ، أن المعرفة اليقينية تستفاد من مصدرين فقط هما التجربة التى تظهرنا على الواقع ، والقياس اللمى المستند إلى مبدأ عدم التناقض . كما أن لدينا كذلك من الفلاسفة الإسلاميين الباقلانى والغزالى الذان يريان أن مبدأ العلية ليس مبدأ عقلياً أو منطقياً ، وإنما هو حادث ، وإن كان السياق عندهما مختلف ، إذ قُصِدَ به إيجاد تفسير عقلانى للمعجزات ، بينما السياق عند الغربيين كان معرفياً .

السمة الثالثة هى أن هذه البراهين جميعها ، لاسيما البرهان الأول والبرهان الثانى ، تفترض أن الاشياء مرتبة ترتيباً تصاعديا ومتوقفة بعضها على بعض ، بحيث ان الابتداء من أدناها لابد ان يؤدى بنا فى نهاية المطاف إلى مبدأ أول هو الله .

السمة الرابعة والأخيرة هى أن اجتماع هذه الأدلة معا يعطينا كما يقول يوسف كرم [1] فكرة شاملة عن الله من حيث هو المحرك الأول الذى لا يتحرك ، والعلة الفاعلية الأولى ، والموجود الواجب لذاته ، والكامل مصدر كل كمال ، ومنظم العالم .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ، فقرة ٨٠ جـ .

الفصل الثالث

صفات الله السلبية

بعد أن اثبتنا وجود الله يلزم أن نسعى لمعرفة ماهية الله . لكن معرفة ماهية الله أمر ممتنع على عقلنا البشرى كما يرى الأكوينى . فلا سبيل إذن إلا أن نسعى لمعرفة ما ليس الله ، وذلك حتى نميز الله عن سائر الموجودات . ومعرفة ما ليس الله تتحقق بمعرفة الصفات السلبية التى تقول ما ليس هو ، أى التى تنزه الله عن كل ما لا يليق به ، فتؤدى بنا إلى معرفة أن الله بسيط غاية البساطة .

ولبيان زن الله منزه عما لا يليق به يجبأان تنفى عنه كل تركيب أو نقص أو حركة . وأول ما يلزم أن نبدأ به هو نفى الجسمية عن الله ، لاسيما وأن هناك آيات كثيرة وردت فى الكتاب المقدس ويلوح أنها توحى بجسمية الله . لذلك يبدأ الأكوينى بنفى الجسمية عن الله . وهو يفعل ذلك فى الخلاصة اللاهوتية [1] من أوجه ثلاثة : من حيث إن الله هو المحرك الأول ، ومن حيث إنه الموجود الأول ، ومن حيث إنه اشرف الموجودات .

إن المحرك الأول غير متحرك كما تبينا من قبل . والمحرك الأول الغير المتحرك بالضرورة ليس جسماً ، لأن الجسم الذى يحرك غيره يتحرك هو أيضاً .

والموجود الأول هو بالضرورة موجود بالفعل وليس بالقوة .وبما أن كل جسم هو موجود بالقوة لقبوله القسمة لغير نهاية ، استحال ان يكون الله جسماً .

كما أن الجسمية تفترض أيضا أن يكون الجسم حياً أو غير حى ، لأن

(1) Summa Theologica, B. I, Q.3, A.1.

طبيعة الجسم هى الحياة والفناء ، وهذا لايمكن أن ينطبق على الله ، لان الله هو أشرف الموجودات . ومن ثمة يستحيل ان يكون الله جسماً .

وإذا كان الاكوينى قد اقتصر فى "الخلاصة اللاهوتية" على نفى الجسمية من هذه الأوجه الثلاثة ، فإنه كان قد فصل من قبل فى "الخلاصة ضد الأمم" نفى الجسمية وذلك بأدلة متعددة .

ولعل أهم هذه الأدلة تمييزه بين الجسم من حيث هو بالضرورة متناه وبين الله من حيث هو لامتناه ، يقول الاكوينى إن الجسمية تعنى التناهى ، وهذا لايتفق مع اللامتناهى ، فالجسم لابد أن يكون متناهياً بأى شكل من الأشكال ، ولما كان الجسم متناهياً ، فإنه يمكن أن نتصور عقلياً جسماً آخر أعظم منه حجماً ، وهذا أمر محال فى حق الله ، فالله إذن ليس بجسم (١) .

كذلك إن القول بلاتناهى القدرة الإلهية يتنافى مع تصور الجسمية ، لأنه لما كان الجسم بالضرورة متناهياً ، فإن قدرته أيضاً لابد أن تكون متناهية .

أما نفى الجسمية عن الله من حيث هو محرك أول فيعرضه الاكوينى فى "الخلاصة ضد الامم" من أوجه متعددة :

الوجه الأول : أن مايحرك الحركة الأولى لايجوز أن يكون منقسماً ، ولما كان الجسم يقبل الانقسام ، فإن تصور المحرك الاول يتنافى مع تصور الجسمية ، ومن ثمة لايمكن أن يكون الله جسماً .

الوجه الثانى : أن مايحرك فى زمان غير متناه فمن الضرورى أن تكون له قوة غير متناهية . وإذا كان المحرك لاتتغير قوته ، ولاتنتقص الحركة منها

---

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 20.

شيئاً مهما طالت ، فإن ذلك إنما يبين أنه ليس بجسم ، لأن الأجسام لابد أن تتناهى قوتها مع الحركة . فقوة الشمس مثلاً متناهية . وبهذا فالمحرك الأول الدائم لايمكن ان يكون جسماً .

الوجه الثالث : أن الحركة الصادرة عن الجسم لايمكن أن تكون حركة متواصلة وعلى نحو واحد مطرد ، وذلك لان المحرك الجسمانى إنما يحرك بالجذب أو بالدفع ، وكل مايجذب أو يدفع لاتكون نسبته إلى محركة واحده من بداية الحركة إلى نهايتها ، لأنه قد يكون تارة أبعد وأخرى أقرب اليه ، وبهذا لايمكن لجسم ما أن يحرك حركة متواصلة وعلى نمط واحد مطرد . وبما أن المحرك الأول حركته متواصلة ومطردة فهو إذن ليس بجسم .

الوجه الرابع : أن الحركة السرمدية لاتصدر إلا عن محرك غير متحرك لابذاته ولابالعرض . وإذا كان جرم السماء متحركاً على الاستدارة بحركة سرمدية ، فإن محركة الأول لايمكن أن يكون متحركاً لا بذاته ولا بالعرض . ولما كان الجسم لايحرك إلا إذا تحرك ، فإن المحرك الثابت لايكون جسماً . فالله إذن ليس بجسم [1] .

وهكذا يثبت القديس توما الاكوينى قول الكتاب المقدس بأن "الله روح" (يوحنا ٤:٢٤) ، أما الآيات التى تدل على الجسمية ، كالآيات إلى تشير إلى أبعاد الله ، أو إلى صورته ، أو إلى وجوده فى جهة مكانية ، فإن الاكوينى يؤولها إلى معانيها الروحانية ، كأن يعتبر العمق مثلاً قدرة الله على معرفة الخفايا ، ويؤول الطول بدوام الوجود ، وهكذا فى سائر الصفات المشابهة .

بعد نفى الجسمية عن الله ، يبين الاكوينى أنه من المستحيل ان نتصور

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 20.

وجوداً مادياً فى الذات الإلهية ، إذ أن الله هو فعل محض ، وهذا الفعل المحض يتنافى مع وجود أى تصور مادى فيه ، لأن المادة تقتضى الوجود بالقوة ارلاً ، ثم الانتقال من القوة إلى الفعل ، وهو أمر يتنافى مع الكمال الإلهى ، ولما كان الله هو صورة قائمة بذاتها بالفعل ، بدون ان تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل ، فإنه ينتفى تصور وجود أى نوع من أنواع المادة فى الذات الإلهية [1] .

كذلك يستحيل ان يكون الوجود الإلهى صورة لماهية أخرى غير الماهية الإلهية ، ومن ثمة ينتفى نفى الجسمية عن الذات الإلهية ، وتبقى تلك الذات صورة محضة لاتقبل الانقسام ولا التجزؤ . وهى تستمد وجودها من ذاتها ، فالوجود فى الله هو عين الماهية ، وهو فعل محض ، ويفترق بهذا المعنى عن الأشياء التى تستمد وجودها من خارجها ، وتظل فى نفسها مفتقرة إلى قوة الوجود الممنوحة لها . أما الذات الإلهية فإن وجودها هو عين ذاتها ، لاتستمده من شئ آخر خارج الذات . فالله لايفتقر إلى ما سواه ، وبالتإلى فصورته لاتتحد بشئ من الأشياء .

ويستخدم القديس توما الاكوينى دليل الحركة للبرهنة على مفارقة الصورة الإلهية لصورة الموجودات ، لأنه لو كانت الصورة الإلهية مشتركة بين ذات الله وبين المخلوقات التى تتحرك ، لكانت تلك الأشياء المتحركة تستمد حركتها من ذاتها ، كما تستمد سكونها أيضاً من ذاتها ، لأن مايستمد الحركة من ذاته يستمد سكونه أيضاً من ذاته . وبالتإلى فإن الحركة هنا لاتوجد بالفعل على الدوام ، بل تنتقل بين الفعل والقوة ، كما أن مايسكن لاتكون له القدرة على

(1) Summa Theologica, B.I., Q.3, A.2..

مواصلة الحركة من ذاته . ومن ثمة فلابد من وجود محرك أول يضمن للحركة استمرارها ثباتها ، ويلزم بالتالى أن تكون صورته مفارقة لصور الموجودات التى تتأرجح بين الحركة والسكون . وإذن فالله أو المحرك الأول لابد أن تكون صورته مفارقة لصور ماعداه من الموجودات (١) .

ونفى التركيب يقضى بالقول بأن الله هو عين ذاته . ولاثبات ذلك يلجأ الاكوينى إلى وسائل متعددة ، فهو يبدأ أولاً بإيراد الدليل النقلى فيورد من الكتاب المقدس بعض الآيات التى تقرر أن الله ليس حياً فقط ، بل إنه الحياة ذاتها ، كما تنص الآية "أنا هو الطريق والحق والحياة" (إنجيل يوحنا اصحاح ٤ عدد٦) . فنسبة الألوهية إلى الله كنيسة الحياة إلى الحى . فالله إذن هو ذات الألوهية (٢) بدون وجود أى نسبة للإضافة أو التلازم بين المعنيين لأنهما مجرد اسمين مترادفين لمسمى واحد .

وبعد إيراد الدليل النقلى يلجأ الاكوينى إلى برهان الخلف ، فيرى أن الشئ إذا لم يكن هو عين ذاته أو ماهيته ، فلابد أن يحتوى على ضرب ما من التركيب ، ومن ثمة يقبل القسمة ، كما يقبل الإضافة ، فتكون فيه معان خارجة عن الذات ، بمعنى أن يقبل بطريقة جزئية بعض الصفات الكلية والعامة التى يشاركه فيها غيره من الموجودات ، وذلك كمعنى الإنسانية فى الإنسان . ولكن لما كانت الذات الإلهية ذاتاً متفردة بنوع من الوجود الحقيقى الشامل ، وتتسم بالبساطة المطلقة ، فهى إذن لاتقبل التركيب ، ومن ثمة تكون الصفات هى عين الذات بلا أى نوع من التركيب أو الإضافة أو الانقسام (٣) .

---

(1) Summa Contra Gentiles, B, I, Ch. 27.
(2) Summa Theologica, B.I., Q.3., A.3.
(3) Summa Contra Gentiles, B.I., Ch.21.

ولما كانت الذات الإلهية واحدة لاتقبل الانقسام ، فإنه لايوجد أى نوع من التغاير أو الافتراق والاختلاف بين الذات وصفاتها ، لأن الماهية الإلهية تطوى تحتها كل مايدل عليها من معان ، وذلك كأنطواء معنى الإنسانية على كل مايدخل فى حد تعريف الإنسان . فالعلاقة إذن بين الذات والصفات هى كالعلاقة بين التعريف والمعرف . والقياس هنا مع الفارق ، إذ أن الإنسانية إنما تضفى على الإنسان معان سامية لاتنطوى عليها هيولى الإنسان ، فحد الإنسانية لاينطوى على المركبات المادية للإنسان كاللحم والعظم ، بل إنه يعنى الصورة الإنسانية التى تميزه عن غيره من الكائنات ، فالإنسانية لاتنطوى على كل ماينطوى عليه الإنسان ، بل انها تمثل فقط الجانب الصورى من الإنسان ، وهو الجانب القائم على الصفات المميزة له مما عداه من الموجودات . ولما كان الله تعالى لايتألف أو يتركب من صورة ومادة كالإنسان ، إذ أنه تعالى صورة محضة لاتقبل التركيب والانقسام كما بيننا سابقاً ، فإنه ينتج عن ذلك أن صفاته هى عين ذاته ، فألوهيته هى عين وجوده وعين ماهيته بلاإضافة أو تركيب (١) .

وبعد أن يستخدم توما الأكوينى برهان الخلف للدلالة على وحدة الذات والصفات يعود ليعتمد مرة أخرى على البرهان المباشر لنفس المسألة فيبين أن الذات الإلهية لاتتألف من جوهر وأعرض ، ومن ثمة فصفاته هى عين ذاته وليست خارجة عن الذات . إن الصور التى تحمل على أشياء قائمة بذاتها كلية كانت أو جزئية هى صور لايمكن أن تقوم منفرده بذاتها أو مشخصة فى ذاتها . كذلك الصور الطبيعية لاتوجد منفردة مشاراً إليها بذاتها ، بل انها تتشخص أو تتعين من خلال المواد أو المعانى المؤلفة لها ، فلا يقال مثلاً "إن الحرارة هى عين

(1) Summa Theologica, B.I., G.3, A.3.

صورة النار" أو أن "الإنسانية هى عين سقراط" . فهذه إذن صفات أو صور لاتوجد إلا كأعراض قائمة أو محملة على جواهر . أما الذات الإلهية فإنها تدل على ذات الله فعلا لاعرضاً ، ومن ثمة يقال بأن صفات الله هى عين ذاته (١)

كذلك فإن ذات الشئ إما أن تكون هى نفس الشئ ، وإما أن تكون نسبتها إلى الشئ كنسبة العلة إلى المعلول . وهذا يجوز فى المخلوقات والظواهر المعلولة لغيرها . اما الذات الإلهية فهى ليست معلولة لشئ آخر وإلا قام التسلسل إلى مالانهاية ، فالله إذن عين ذاته (٢) .

وينتهى القديس توما الاكوينى من خلال برهنته وتأكيدة على المطابقة التامة بين الذات والصفات إلى بيان أنه لما كانت الصفات الإلهية لايمكن اعتبار اى منها قائمة بالقوة ، بل انها جميعاً قائمة بالفعل ، فهى إنما تدل على الذات الإلهية القائمة بالفعل أيضاً . ومن ثمة فإنها هى ذاتها تعنى الألوهية فعلاً . فالله إذن هو عين ذاته .

عرفنا أن الله عين ماهيته . وهو كذلك عين وجوده . ويتبين ذلك على أنحاء متعددة (٣) .

يتبين أولاً إذا عرفنا أن لكل شئ ماهيته . ومايكون الشئ حاصلاً عليه بالإضافة إلى ماهيته لابد أن يكون معلولاً لواحد من اثنين : إما أن يكون معلولاً للمبادئ المكونة لهذه الماهية ، كما يكون العرض الخاص ملازماً ضرورة للنوع ، مثل الضحك بالنسبة للإنسان ، وإما أن يكون معلولاً لعلة خارجية ، كما تكون الحرارة فى الماء معلولة للنار ، فإذا كان وجود الشئ يختلف عن

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 21.
(2) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 21.
(3) Summa Theologica, B.I., Q.3, A.3.

ماهيته ، فإن هذا الوجود لابد أن يكون معلولاً إما لعلة خارجية وإما للمبادئ الأساسية للشئ ذاته . ولما كان يستحيل أن يكون وجود الشئ معلولاً فقط للمبادئ الاساسية المكونة له ، لأن لاشئ يمكن أن يكون علة كافية لوجوده إذا كان وجوده معلولاً ، فإن هذا الشئ الذى يختلف وجوده عن ماهيته لابد أن يكون وجوده معلولاً لشئ آخر . ولكن هذا لايمكن أن يقال على الله لأننا نسمى الله العلة الفاعلة الأولى . ومن ثمة يستحيل أن يكون الوجود فى الله مباينًا لماهيته .

ويتبين ثانياً إذا تذكرنا أن الوجود والماهية متى كانا متمايزين فى الشئ ، كان الوجود بمثابة الفعل وكانت الماهية بمثابة القوة . ولما كان الله فعلاً خالصاً وليس فيه شئ بالقوة ترتب على ذلك أن ماهية الله لاتختلف عن وجوده . وإذن فماهية الله هى عين وجوده .

ويتبين ثالثاً إذا عرفنا أن مايكون حاصلاً على شئ دون أن يكون هو نفسه هذا الشئ فإنه يكون حاصلاً عليه بالمشاركة . مثال ذلك أن ما يكون حاصلاً على النار ، أى مايحترق ، ولكنه هو نفسه ليس ناراً ، فإنما يحترق بالمشاركة . وهكذا بما أن الله هو عين ماهيته كما رأينا من قبل ، فإنه ، إذا لم يكن عين وجوده ، لما كان وجوده وجوداً جوهرياً وإنما يصبح وجوداً بالمشاركة . وعندئذ لن يكون الموجود الاول ـ الأمر الذى هو محال . ومن ثمة فإن الله هو عين وجوده ، وليس فحسب عين ماهيته .

هكذا يبين لنا الاكوينى فى "الخلاصة اللاهوتية" أن الوجود والماهية فى الله هما شئ واحد بعينه . إلا أنه قد أورد من قبل فى "الخلاصة ضد الأمم" [1]

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 22.

بعض أدلة أخرى نوجزها هنا فيما يلى :

ان الله واجب الوجود بذاته . ومن ثمة فإنه لو كانت ماهيته مباينة لوجوده لنتج عن ذلك أحد احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الأول : أن يختلف الوجود عن الماهية ، كما يختلف الوجود بالذات عن ماهية البياض . بيد أنه فى المحال أن نعثر على ماهية مستقلة عن وجودها كما أنه من المستحيل أن نعثر على البياض فى ذاته بدون أن يقوم فى مادة ما ، لأن تحقق الوجود العينى فى طبيعة الأشياء ينافى طبيعة البياض ، لأن طبيعة الوجود شئ ، وطبيعة البياض شئ آخر . وما ينافى الشئ لايؤلف ذلك الشئ .

الاحتمال الثانى : أن يوافق الوجود الماهية ويلازمها كما يلازم البياض الوجود فى الأشياء البيضاء . وبناء على ذلك الفرض القائم على معنى الملازمة والملاءمة ، ينتج إما توقف الوجود على الماهية ، وإما توقف الماهية على الوجود ، وإما توقفهما معاً على علة أخرى مباينه لهما . وهذه الاحتمالات جميعاً لاتتفق مع ذات الله البسيطة ، والخالية من التركيب .

الاحتمال الثالث : أن تتوقف الماهية على الوجود وتكون عرضاً له . والعرض هو امر طارئ على الوجود بينما الذات الإلهية ثابتة ، فلا يمكن أن يطرأ عليها شئ ولايمكن أن تكون محلاً للأعراض .

وهكذا نرى أن الوجود والماهية هى معان ذاتيه للذات الإلهية ، لايمكن الفصل بينهما أو تقدم أى صفة فيها على الصفة الأخرى ، لأن الصفات هى عين ذات الله لاتتأخر عن الذات ولا تتقدم ، ومن ثمة تكون الذات هى عين الوجود والوجود هو عين الذات بدون زيادة أو قبول ذلك الوجود من شئ آخر

خارج عن الذات . "فإن وجود الله هو عين ماهيته" .

لهذا يوافق الاكوينى على قول الفلاسفة ، وبصفة خاصة ابن سينا [(١)] ان الله ليس له هوية أو ماهية أى أن ماهيته ليست مغايرة لوجودة . ومن ثم فالله لايندرج تحت جنس ما لأن كل ماله جنس تكون له هوية زائدة على وجوده ، والسبب فى ذلك أن هوية الجنس أو طبيعة النوع لاتحتوى بطبيعتها على أختلاف بين أفرادها الذين يندرجون تحت هذا الجنس أو تحت هذا النوع فى حين أن وجودها مختلف فى الاشياء المتعددة . فعندما نقول إن الله وجود محض يجب ألا نقع فى خطأ الذين يدعون أنه الوجود الكلى الذى يوجد كل شئ بصورته كما هو الأمر فى مذهب الحلول الصورى . فالحقيقة أن هذا الوجود الذى هو الله يشترط ألا يضاف إليه شئ ، ولهذا فهو وجود متمايز بصفاته عن أى وجود . ومع أن هذا الوجود المحض هو وجود فحسب إلا أنه لا يلزم أن يكون عاطلا من جميع الكمالات وصفات الشرف الأخرى . لذا يسمى الكامل المطلق .

بعد ان نفى القديس توما الأكوينى التركيب فى الله من ماهية ووجود ، وأثبت ان "الله هو عين ماهيته" وهو عين وجوده ، ينفى أيضاً أن يكون الله مركبا من جنس وفصل [(٢)] ، فإن الله لا يمكن أن يندرج تحت جنس ، لأن ما يندرج فى جنس ما ، فإنه يحتاج إلى ما يتعين به طبيعة هذا الجنس ، ومن ثمة لا يكون وجوده من ذاته بل من الخصائص أو الفصول التى تندرج تحت هذا الجنس وتميز الأنواع التى يشتمل عليها ، وهذا محال على الله ، فيستحيل بالتالى أن يكون الله من جنس ما [(٣)] . كذلك لو كان الله مندرجاً تحت جنس

---

(١) حسن حنفى : نماذج من الفلسفة المسيحية ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(2) Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 24.

(3) Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 25.

من الأجناس ، لكان يندرج إما فى جنس العرض المميز للأنواع المندرجة تحت هذا الجنس ، وإما أن يندرج فى جوهر هذا الجنس وهذا يستحيل من ناحيتين .

١ - فمن ناحية العرض يستحيل اندراجه تعالى تحت جنس ما من ناحية الأعراض ، لأن الأعراض لا تلحق بذات الله ، كما أنه يستحيل أن يكون العرض هو الموجود الأول أو العلة الأولى

٢ - ومن ناحية الجوهر فإنه أمر يستحيل أيضاً على الله ، لأن الجوهر إذا اندرج تحت جنس ما . فإنه يستحيل أن يكون وجودا مستقلا بذاته ، لأنه بذلك إنما ينتمى إلى ما هو أعلى منه ليستمد منه جوهريته ، وبالتالى لا يكون وجوده مستمدا من ذاته بل إنه يكون معلولا لجنس من الأجناس ، وهذا أمر محال فى ذات الله لان وجود الله هو عين ذاته ـ كما سبق بيانه ـ ومن ثمة فالله لا يندرج من ناحية الجوهر أيضاً تحت أى جنس من الأجناس (١)

وعلى هذا النحو يتبين أن الذات الإلهية تتفرد بوجود من نوع آخر غير وجود الأجناس أو الأنواع ويستحيل أن يندرج تحت جنس ما . أو يشترك مع نوع من الأنواع فى خاصية ما فالذات الإلهية هى عين وجودها ووجودها مستقل ومتفرد عن كافة أنواع الوجود

ويزيد القديس توما الأكوينى الأمر تأكيداً فيقول لو كان الوجود الإلهى مندرجاً تحت جنس ما . لم يكن جنسه إلا الموجود ، فالجنس يدل على ماهية الشئ ، ولكنه لا يدل على وجوده بالفعل ولهذا فقد قرر أرسطو أن الموجود يمتنع أن يكون جنساً لشئ ما . لان كل جنس له فصول خارجة عن ماهيته ، ويستحيل وجود فصل عن الموجود لأن اللاوجود لا يمكن أن يكون فصلا . فينتج إذن أن الله ليس مندرجاً تحت جنس (٢)

---

(1) Ibid., B. I. Ch. 25

(2) Summa Contra Gntiles. B I Ch 25 and Summa Theologica, B. I., Q. 3, A 5.

كذلك لا يمكن أن يتعين الله بفصل ، لان الله لا يمكن أن يزاد عليه شئ يعينه تعيناً ذاتياً ، كما يتعين الجنس بالفصل ، وذلك لأنه من المحال أن يوجد شئ بالفعل ما لم يوجد له جميع ما يتعين به الوجود الجوهرى . إن الله واجب الوجود بذاته فلا يمكن أن يتوقف وجوده على فصل يميزه أو يحده .

هكذا نجد أن الوجود الإلهى إنما يعنى الذات عينها ، ولا ينتمى إلى أى جنس أو نوع أو فصل .

*****

وإذا كان الجنس يشير إلى السمات الجوهرية والفصل إلى الأعراض المميزة لنوع من الأنواع ، فإنه يترتب على نفى التركيب من جنس وفصل ضرورة نفى التركيب أيضاً من جوهر وعرض . إن الصفات الإلهية ليست أشياء مستقلة أو خارجة عن الذات ، لأنه يستحيل أن يطرأ على الله شئ أو يحل فيه عرض ، إذ أن مفهوم الإضافة أو التركيب يتنافى مع مفهوم البساطة التى هى من صفات الله . ولما كانت ذات الله هى عين وجوده ، فإنه يستحيل أن يطرأ عليه شئ من الأعراض ، لأن ذلك إنما يعنى إضافة وجود آخر خارج عن الذات ، وهو محال على الله ، لأن وجوده هو عين ذاته [١] .

ومن ناحية أخرى فإن تصور حلول عرض فى ذات الله ، يستوجب أن تكون هناك علة لحلول ذلك العرض ، وهذه العلة إما تكون خارجة عن ذات الله ، أو تكون هى الذات الإلهية عينها ، ويمكن دحض هذين الفرضين كالتالى :

١ - إن الافتراض الأول والذى يقوم على وجود علة خارجية ، إنما يعنى وجود فاعل آخر يؤثر فى ذات الله أو جوهره ، وتكون الذات الإلهية قابلة أو منفعلة ، وهذا محال ، لأنه يتنافى مع معنى الربوبية وكمال الذات الإلهية ، لأن

---

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, ch. 23.

ذلك المؤثر يكون حينئذ هو الأحق بالربوبية ومن ثمة نقع فى الدور ، إذ أن الله فعل محض لا يمكن أن تلحقه أعراض أو تؤثر فيه أمور خارجة عن ذاته .

٢ - وفيما يختص بالافتراض الثانى ، والذى يذهب إلى كون الجوهر الإلهى هو علة العرض الحال فيه ، فإنه يستحيل أيضاً حيث تكون الذات الإلهية فاعلة ، وقابلة فى نفس الوقت ، أو علة للتأثير ومحلا لقبول الأثر فى آن واحد . وهذا يفيد التركيب ويتنافى مع بساطة الذات ، وقد سبق إثبات استحالة التركيب فى ذات الله ، فيستحيل بالتالى أن يكون فيها جزء فاعل وآخر منفعل .

وهناك تصور آخر يستخدمه توما الأكوينى لبيان استحالة تركيب الذات الإلهية من جوهر وأعراض ، وهو يقوم على بيان أن ما هو قابل لأن يكون محلا للأعراض فإنما ينسب إلى العرض نسبة القوة إلى الفعل ، وذلك لأن العرض إنما هو صورة ما تجعل الشئ العرضى موجوداً بالفعل بعد أن كان موجوداً بالقوة . ولكن لما كانت الذات الإلهية هى فعل محض ليس به شئ بالقوة ، فانه يستحيل بناء على ذلك أن يكون فى الله عرض من الأعراض ، أو تكون الذات الإلهية محلا للأعراض (١) .

كذلك ان حلول الاعراض فى جوهر ما إنما يقتضى تغير ذلك الجوهر القابل للأعراض كلما حل فيها عرض ما ، وهو أمر يتنافى مع ثبات الذات الإلهية وعدم قبولها للتغير .

وإذا كان تعريف الجوهر يقوم على أنه القابل أو الحامل للأعراض ، فإنه من ثمة يتوقف وجوده على وجود تلك الأعراض ، ومن ثمة لا يكون له وجود ذاتى

(1) Ibid., B. I., Ch. 23 and Summa Theologica, B. I., Q.3, A.6.

. وهذا أمر محال فى حق الله ، فالجوهر الإلهى موجود بذاته ، ولا يتوقف على ما سواه . بل بالعكس هو العلة الفاعلة المؤثرة فى كل ما عداه . ومن ثمة يستحيل أن تقبل الذات الإلهية أى عرض من الأعراض (١) .

ننتهى إن إلى تقرير بساطة الله المطلقة (٢) . فهذه البساطة أمر بيّن مما قلناه عن تنزيه الله عن كل تركيب . لقد بيّنا أن الله ليس جسماً . فهو إذن ليس مركباً من أجزاء مادية ، ولا من صورة ومادة . كما بيّنا أن طبيعته أو ماهيته لا تختلف عن ذاته ولا عن وجوده ، وأنه ليس مركباً من جنس وفصل ولا من ذات وعرض . فمن البيّن إذن أن الله بسيط بساطة مطلقة .

إن كل مركب لاحق على الأجزاء المكونة له ، وبالتالى يقوم بها ويعتمد عليها . لكن الله هو الموجود الأول كما بيّنا من قبل .

كذلك لكل مركب علة لأن الأشياء المتباينة بذاتها لا يمكن أن تتحد ما لم تكن هناك علة توحدها وتجمع بينها . ولكن ليس لله علة كما عرفنا من قبل ، بما أنه العلة الأولى .

وفى كل مركب لابد من وجود القوة والفعل ، لأنه إما أن يخرج أحد الأجزاء غيره من القوة إلى الفعل ، وإما أن تكون كل الأجزاء ، إذا جاز القول ، بالقوة بالنسبة إلى الكل . وهذا محال بالنسبة لله لأن الله فعل خالص .

كذلك لا يمكن أن نحمل ما هو مركب على أى من أجزائه . وهذا بيّن فى الكل المكون من أجزاء متباينة . فلا يقال على جزء من الإنسان إنه إنسان ولا على جزء من القدم إنه قدم . أما فى الكل المكون من أجزاء متماثلة فإذا صح

---

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch.24.
(2) Summa Theologica, B. I., Q.3, A. 7.

أن ما يطلق على الكل يمكن إطلاقه على الجزء ـ كما نقول عن جزء من الهواء إنه هواء ، وعن جزء من الماء انه ماء ـ فإنه رغم ذلك ثمة أشياء تطلق على الكل ولا يمكن إطلاقها على أى من أجزائه . مثال ذلك إذا كان مقدار الماء مترين لا يمكن أن نقول عن جزء منه إنه متران . وهكذا فى كل مركب هناك شئ ليس هو ذاته . ولكن حتى إذا أمكن أن نقول ذلك على كل ما له صورة ، أعنى أن يكون فيها شئ ليس هو ذاته ، كما يكون فى الموضوع الأبيض شئ لا يخص ماهية الأبيض ، فإن فى الصورة ذاتها لا يكون مع ذلك هناك شئ بالإضافة إليها . وبما أن الله صورة مطلقة أو وجود مطلق فلا يمكن أن يكون بأى حال مركباً . فالله إذن بسيط غاية البساطة .

كذلك إذا كان الشئ مركباً من أجزاء ، فإنه لا يعدم أن يكون فيه جزء أكثر شرفاً من جزء آخر ويكون من بين تلك الأجزاء أيضاً جزء أشد بساطة من باقى الأجزاء . فمثلا إذ وُجد شئ مركب من العناصر الأربعة الماء والهواء والتراب والنار سوف نجد أن عنصر النار هو أبسطها من حيث ان الحار لا يداخله مزيج من البرودة ، ومن ثمة يكون الجزء الأشرف هو الأحق بالألوهية من غيره ، وتكون الأجزاء الباقية معلولة له ، وينتفى عنها صفة الألوهية . ولهذا فإن الذات الإلهية لا يمكن أن تقبل التركيب لكون الله هو أشرف الموجودات والعلة الفاعلة الأولى للكون بأسره ، ولهذا فإنه يتصف بالبساطة التامة [١] .

ومن المسلم به أيضاً أن معنى الألوهية لا ينطبق على جزء من الله دون جزء آخر ، فالله هو الله بذاته ، وذلك كما أن الإنسان هو معنى جامع لكل أجزاء الإنسان وليس لجزء محدد منه ، بل إن كل جزء من أجزاء الإنسان لا يحمل على حدة معنى الإنسانية ـ والقياس مع الفارق ـ ولكن إذا كان

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 28.

الإنسان مركبا من أجزاء يعتمد كل جزء منها على الآخر ، فإن الذات الإلهية لا تتركب من أجزاء ، لأنها لا تنتقل من القوة إلى الفعل كالإنسان ، ومن ثمة فالذات الإلهية بسيطة بساطة تامة منافية للتركيب أو الانتقال من القوة إلى الفعل أو الاتحاد بين أجزاء مختلفة .

*****

الفصل الرابع

صفات الله الثبوتية

بيّنا فى الفصل السابق ضرورة نفى التركيب والنقص عن الله . ونريد أن ننتقل فى هذا الفصل إلى دراسة الصفات الثبوتية لله . وأول هذه الصفات هى الكمال الإلهى .

إن لفظ الكمال بمعناه اللغوى البحت لا يقال فى الواقع إلا على ما هو مصنوع ، لأن كونه مصنوعاً يعنى أنه أخرِج من القوة إلى الفعل ومن اللاوجود إلى الوجود . ومتى تم صنعه يقال عنه إنه تام أو كامل . وبالتالى فإن ما ليس مصنوعاً لا يصلح أن يقال عنه إنه تام أو كامل . والله ليس مصنوعاً ولا يليق به أن يكون مصنوعاً ، ولكنه موجود بالفعل منذ الأزل وإلى الأبد ، فلا يقال عنه إذن إنه كامل أو تام .

ومع ذلك فقد جاء فى إنجيل متى (٥ : ٤٨) وصف الله بأنه كامل . وإذن فنحن حين نطلق صفة الكمال على الله ينبغى أن يكون ذلك من قبيل التوسع فى معنى الكمال بحيث يفهم منه أنه كامل بالفعل كمالاً يختلف عن كمال الاشياء المصنوعة التى تصير من النقص إلى الكمال [١] .

ولبيان أن الله كامل كمالا تاماً يبدأ الأكوينى بانتقاد تصورات الفلاسفة القدماء ، وبخاصة الفيثاغوريين ، للمبدأ الأول ، إذ يقتصر المبدأ الأول لدى هؤلاء على العنصر المادى الذى منه تتألف الأشياء . هذا المبدأ الأول المادى هو بالضرورة ناقص ، لأن المادة موجودة بالقوة . أما الله فهو مبدأ أول لا مادى . وبما أن هذا المبدأ الأول اللامادى هو علة فاعلة فهو موجود بالفعل ، بل هو فى

---

(1) Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 28.

غاية الفعل . وما هو موجود بالفعل هو كامل . فالله كامل ، بل فى غاية الكمال (١) .

ويبّن من ذلك ان إطلاقنا صفة الكمال على الله تعنى أن الله كامل أولا وابتداء ، وليس أنه يكتسب الكمال كالأشياء المصنوعة . كذلك بيّن أن الكمال مترتب ضرورة على الوجود ، فإن كان الشيء يكون كاملا بمقدار مايكون له من الوجود . فإن الله الذى هو عين وجوده والذى له بالتإلى كل ما فى الوجود من قوة ، أى الذى له الوجود على أفضل وجه ، هو إذن برئ من كل نقص . وهذا يعنى أنه كامل بكل نوع من أنواع الكمال (٢) .

وكمال الله بيّن كذلك من كونه الموجود الأول . فالموجود الأول الذى هو علة لكل شئ لابد ، لكى يكون كذلك ، أن يكون فى غاية الكمال . إنه علة كل ما فى الاشياء من كمالات فلابد أن يكون الكمال فيه على وجه أفضل وأشرف مما هو فى الاشياء . وليس العكس صحيحا . فالله هو فى منتهى الكمال ، وإلى الكمال الإلهى يقاس كل كمال آخر لكافة الموجودات .

وكما يدل تمام الوجود على تمام الكمال فى الذات الإلهية فإنه يدل بالمثل على تمام الخيرية فى الله . وذلك لأن ما يكون خيراً يكون كذلك بموجب فضيلته . والفضيلة كمال من الكمالات فما هو فى غاية الكمال هو فى غاية الخيرية (٣) .

وإذا كان الخير والموجود متحدين بالذات فى الله إلا أنهما يختلفان من حيث إن الخير هو موضوع اشتهاء ، وليس الموجود كذلك . والخير موضوع اشتهاء ، لأنه يدل على حقيقة الكامل ، وكل شئ يشتهى الكمال (٤) .

(1) Summa Theologica, B. I., Q. 4, A. I.
(2) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 28.
(3) Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 37.
(4) Summa Theologica, B. I., Q. 5, A. I.

ويتضح كذلك أن الله هو المشتهى الأول مماقلناه فى أدلة وجود الله من أنه المحرك الأول الذى لايتحرك . فهو يحرك من حيث هو موضوع شوق واشتهاء . والمشتهى الأول لابد أن يكون خيراً حقيقياً حتى يحرك بذاته . فالله خير حقاً .

وإذا كانت الذات الإلهية هى الخير ذاته ، فهى إذن بطبيعتها مصدر الخير فى الوجود ، ومنها يفيض الخير على ماسواها من الموجودات ، فالخير الكائن فى الموجودات إنما هو قبس من الخير الإلهى المطلق ، ولهذا فوجود ذلك الخير فى المخلوقات ليس من جوهر طبيعتها ، ولكنه عرض لها . وهذا العرض فائض على الأشياء بمقتضى الجود الإلهى الذى هو من طبيعة الخير ذاته . وبهذا فالله خير بذاته وخيرية الله تقتضى جودة ، وبفضل الجود الإلهى يفيض الخير على سائر الموجودات [1] أو كما يعبر عن ذلك اتين جلسون بقوله لأن الله هو الخيرية Goodness والوجود أتى من الله ، إذن الوجود خير [2] .

وجميع الكمالات التى تشتاق إليها الموجودات لاتصدر من حيث كونها كمال أو خير إلا عن ذات الله كعلة أولى للخير الفائض من طبيعة الذات الإلهية . ومعنى ذلك أن الله لايفعل الخير بنوع من التكلف ، بل ان خيريته نابعة من ذاته الكاملة . فمعنى الخير يشتق إذن من معنى الذات .

فالوجود والكمال والخير هى معان مشتركة بالتواطؤ ، ومن ثمة يكون الخير الإلهى هو تمام الكمال ، ولهذا يقال له الخير الأعظم [3] .

---

(1) Ibid., B.I.; ch.37.

(٢) اتين جلسون : روح الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ، ترجمة إمام عبد الفتاح طبعة ثانية ، دار الثقافة بالقاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ١٨٦ .

(3) Summa Theologica B.I., Q.6, A.2.

والخير الإلهى الأعظم هو خير كلى يفوق جميع صور أو أجناس الخيرات الجزئية بأى وجه من الوجوه . كذلك فلما كانت الموجودات تستمد حقيقة خيريتها من الله ، فإنه لايطلق عليها صفة الخير إلا على سبيل المماثلة أو الاشتقاق من الخير الأعظم (١) .

والخير فى الله يمتاز عما سواه بأنه وحدة خير بالماهية الإلهية بينما جميع ماسواه خير بالمشاركة وليس بالماهية . ويتضح ذلك من حيث إن الله حاصل وحده على كل ضرب من الكمال بحسب ماهيته . هذه الأضرب ثلاثة :

الضرب الأول : وفيه يبين أن قوام وجود الخير فى الذات الإلهية هو أمر جوهرى من حيث إن الذات الإلهية حاصلة على الخير بصورتها الجوهرية . فالخير هو عين الكمال وعين الذات فى نفس الوقت .

الضرب الثانى : وهو يختص ببيان بعض الصفات الضرورية التى يقتضيها معنى الخير . والمقصود به الجود الذى به يفيض الخير على سائر الموجودات . وهو معنى لازم من معنى الخير ، كلزوم معنى الحرارة والخفة واليبوسة من معنى النار مثلاً .

الضرب الثالث : ويختص ببيان ان خيرية الذات الإلهية هى معنى قائم فى ذات الخير ولا يرتبط بأى معنى آخر أو يقبل أى أمر خارج عن الله . فالذات الإلهية مستقرة فى خيريتها (٢) .

وبهذا فالخير الإلهى الذى هو عين ماهية الذات هو أيضاً عين الجود . وتلك كلها صفات جوهرية أصيلة ، لأن الذات الإلهية لا تقبل الصفات العرضية بأى

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 41.
(2) Summa Theologica, B.I.Q. 6,A.3.

وجه من الوجوه ، فالله حاصل على كل ضروب الكمال بحسب ماهيته ، ومن ثمة كان هو وحده الخير بماهيته [1] .

إن إطلاق صفة الخير على الموجودات ـ كما بينها القديس توما الاكوينى ـ إنما يتم على سبيل المماثلة أو المشاركة النسبية ، لاعلى سبيل التواطؤ ، لأن كل تلك الموجودات الممكنة الوجود تفترض سبق علة أخرى عليها لتستمد منها معنى الخيرية ، ويستحيل تسلسل العلل إلى مالانهاية ، فلابد إذن من الوقوف عند علة أولى مفيضة للخير بذاتها ، وتلك هى الذات الإلهية التى تفيض الخير بطبيعتها [2] . ولما كان الخير الإلهى هو الخير الأعظم الذى يتسم به معنى الكمال الإلهى فإنه من ثمة يستحيل أن تمازجه أى صورة من صور الشر ، سواء كان ذلك بالقوة أم بالفعل إذ أنه "ليس قدوس مثل الله" . كما أن كل مايطلق على الذات الإلهية لايمكن أن يمازجه شئ مما هو خارج عن معنى الكمال كصفة ذاتية ، والكامل لايكون محلاً إلا للكمالات ، ولايمكن أن يلحقة نقص أو شر بأى وجه من الوجوه [3] .

كذلك لما كان معنى الشر مقابلاً لمعنى الخير فإنه يستحيل أن يكون له محل فى الله ، إلا إذا انعدم الخير ، وهذا محال ، لأن الخير الإلهى خير سرمدى مرتبط بكمال الذات الإلهية .

وإذا كانت صفة الشر يمكن إطلاقها على المخلوقات ، الا أنه لايمكن إطلاقها

---

(1) Ibid., B.I.Q.6, A.3.

أنظر ميخائيل ضومط"توما الاكوينى" ، دار الشروق ، لبنان ، بيروت . ١٩٨٣ . ص ٩٢ .

(2) Summa Contra Gentiles, B.I.Ch.38.

(3) Summa Contra Gentiles, B.I., Ch.39.

انظر أيضاً : فيليب بلير رايس : فى معرفة الخير والشر ترجمة د. عثمان شاهين ، مؤسسة فرانكلين ـ القاهرة ـ نيويورك ، ١٩٧٢ ، ص ٧ .

على الله على سبيل المشاركة ، لأن الشر لايطلق على شئ بالذات ، لأنه فى ذاته عدم محض ، كما أن الخير فى ذاته هو وجود محض .

ومن ناحية أخرى فالشر لايقوم إلا بمعنى النقض ، وهذا المعنى أيضاً لايمكن إطلاقه على الذات الإلهية ، لأنه يعنى النقص ، وهو مايتنافى مع معنى الكمال المثبت لله .

كذلك الشر يعنى الوجود بالقوة ، والله موجود بالفعل لايلحقه الوجود بالقوة بأى وجه من الوجوه [١] .

وعلى العكس من الشريكون إطلاق صفة الخير على المخلوقات من باب المشاركة ، فكل مايطلق عليه صفة ما من باب المشاركة ، فإنما تطلق عليه تلك الصفة من حيث انه يشبه فى ذلك الشئ الذى يقال إنه كذلك بالذات .

فإن كانت النار حارة بالذات ، فإن إطلاق صفة الحرارة على الأشياء إنما يقاس بمشابهتها للنار فى ذلك (٢) . وعلى هذا فالله هو مصدر الخير، لأنه الخير بالذات . ومايطلق على الأشياء التى فاض عليها الخير من أنها خيره ، إنما يطلق من حيث مشابهتها لبعض معانى الخير الإلهى . فالله هو تمام الخير ، وما تناله الموجودات الأخرى من خير فإنما هو خير جزئى مشتق مما تفيض الذات الإلهية بطبيعتها من خير . ومن ثمة لايطلق اسم الخير على حقيقته إلا على الله الخير . أما اطلاق تلك الصفة على الموجودات فلا يكون إلا على سبيل المجاز .

*****

(1) Ibid., B.I. Ch.39.
(2) Ibid., B.I. Ch., 40

بعد البحث فى كمال الله ينبغى البحث فى عدم تناهيه . فقد عرفنا أن الله هو الكامل الحاصل على كل كمال الوجود ، ومن ثمة هو الخير الأعظم أو الخير بالذات . وهذه وجهات مختلفة للذات الإلهية لاتزيد عليها شيئاً ، لأن الله كما عرفنا فى الفصل السابق "الثالث" هو عين وجوده القائم بذاته .

وإذا كان الله عين وجوده القائم بنفسه ، لم يكن حالاً فى شئ آخر ، ولم يكن بالتالى محدوداً بشئ آخر . وهذا يعنى مباشرة أن الله لامتناه .

ولبيان لاتناهى الله يمضى الاكوينى لمناقشة فكرة اللاتناهى من جانبين :

جانب الكم وجانب الكيف .

فمن جانب الكم يعنى اللاتناهى أمرين :

لاتناهى من حيث الإضافة ، فإضافة مقدار إلى آخر إضافة لامتناهية يوجب الكثرة فى ذات الله ، ويعنى تركيبها من أجزاء أو أعراض مختلفة وهو محال على الله ، وبالتالى فلا يجوز على الله اللاتناهى بهذا المعنى ، لأن الله ليس بجسم . وكذلك فهناك اللاتناهى من حيث القسمة ، وهذا النوع يفترض وجود كم متصل يمكن تقسيمه إلى مالانهاية ، وهو أيضاً يفترض الجسم ولايجوز على الله [١] .

أما من ناحية الكيف فيقال اللاتناهى على الشئ على سبيل المبالغة ، إذا مازادت شدة أو قدرة الصفة المطلوبة فيه ، فمثلاً كلما زادت درجة بياض الشئ وشدة نصاعته قلنا إنه لامتناهى من ناحية البياض . الا أن هذا اللاتناهى يدل على أمور نسبية وليس على لاتناه مطلق . لأنه إذا كان من حيث الكم فإن من

(1) Summa Contra Gentiles, B.I, Ch.43.

طبيعة الكم أن تكون له نهاية ، وكذلك من ناحية الكيف فإنه يقاس بالنسبة إلى شئ آخر يعد معلولاً له . ومن ثمة فاللاتناهى بهذا المعنى إنما يدل فى حقيقة على التناهى سواء من تاحية الكم أو الكيف وهو مالايجوز على الله [١] .

إن مايريد توما أن يطلقة على الله من حيث اللاتناهى هو صفة سلبية تعنى سلب التناهى عن الله ، اى إثبات تمام العظمة والكمال لله بمعنى أن كماله لامتناه ، وهو لاتناهى اعتبارى لايقبل الحد أو النهاية [٢] .

ويرى الاكوينى أن القدرة اللامتناهية لايمكن أن توجد فى ذات متناهية ، لأن كل شئ إنما يفعل بصورته التى هى ذاته أو جزء من ذاته ، فالقدره هى مبدأ الفعل . ولهذا يدلل على لاتناهى القدرة الإلهية باستخدامه لفكرة وجود العالم من ناحيتين ، الناحية الأولى يفترض فيها جدلاً القول بأزلية العالم ، والناحية الثانية هى القائلة بخلق العالم .

ففى مذهب القائلين بأزلية العالم تثبت قدرة الله اللامتناهية من حيث إنه مبدأ الحركة التى تتم فى زمان لامتناه . فهى حركة لامتناهية تقتضى أن يكون مبدؤها لامتناهياً، فالحركة اللامتناهية يجب أن يكون مبدؤها لامتناهياً كذلك . فالأزلى علته أو مبدأه أزلى [٣] .

أما المذهب القائل بخلق العالم ـ وهو الذى يعتنقه الاكوينى ـ فإنه أكثر دلالة على لاتناهى القدره الإلهية ، لأنه كلما كانت القوة التى يخرجها الفاعل إلى الفعل اكثر بعدا عن الفعل ، كان مخرجها اشد فاعلية وقدرة . فمثلاً

(1) Ibid., B.I., Ch.43.
(2) Ibid., B.I., Ch.43.
(3) Ibid., B.I., Ch.43.

تسخين الماء يتطلب قوة أشد من تسخين الهواء . ولما كان العالم قد وجد بعد أن لم يكن له وجود ، فلابد أن تكون قدرة موجده لامتناهية . ولما كان الله كمبدأ كلي للوجود قد أوجد ما أوجد عن غير سبق مادة أو قوة ، وكانت نسبة القوة الفاعلة بحسب نسبة القوة المنفعلة ، أى كلما تطلبت القوة المنفعلة قدرة أكبر كلما كانت القوة الفاعلة أعظم وتتناسب عكسياً مع مفعولاتها ، فإنه لما كانت مادة العالم أساساً غير موجوده تطلب ايجادها قدرة لامتناهية . فقدرة الله إذن لامتناهية [1]

ويبين القديس توما الاكوينى أن كل ماسوى الله لايمكن أن يتصف بالاتناهى المطلق ، فالموجودات المادية مثلاً لابد ان تتناهى من حيث وجودها فى مادة محدودة . ورغم أن المادة يمكن أن تقبل صوراً لامتناهية إلا أنها لا توجد إلا فى صورة واحدة جوهرية ، فمادة الخشب مثلاً من حيث إنها موجودة بالقوة تقبل التحول إلى أشكال أو صور لامتناهية ، ولكنها لاتوجد بالفعل إلا فى صورة واحدة . فهى محدودة من حيث المادة والصورة . اما الأشياء القائمة كصور بحته خالية من المادة ، كالملائكة مثلاً ، فإنها لامتناهية من حيث إنها غير محدودة بمادة . ولكنها كصورة مخلوقة قائمة بنفسها لايكون وجودها من ذاتها ، بل أنه وجود محصور فى طبيعة محدودة ، ولا يمكن أن يكون لامتناهياً مطلقاً [2] .

ويفرق القديس توما الاكوينى أيضاً بين عدم التناهى فى الماهية وعدم التناهى فى الحجم . فإذا افترضنا ان جسماً ما غير متناه فى الحجم كالنار مثلاً أو الهواء ، فإن ذلك لايعنى عدم تناهى ماهيته ، لأن طبيعته محدودة ، وبذلك يستحيل ألا يتناهى أى موجود بالفعل ، لأن كل موجود كما يرى أرسطو هو

(1) Ibid., B.I. Ch. 43.
(2) Summa Theologica, B.I, Q.7, A.2.

مكون من مادة وصورة ، وينبغى أن تكون احداهما متناهية ، والصورة لاتوجد فى الطبيعة قائمة بذاتها بل لابد لها من مادة لتقوم فيها ، والمادة لابد لها من صورة لتقوم بها . فكل من المادة والصورة يفتقران إلى بعضهما حتى يوجدا فى الطبيعة . ولما كانت المادة ناقصة فالصورة تتحدد بها ولايمكن أن تكون لامتناهية ، لأنها سوف يلحقها بعض النقص من جراء المادة . وعلى هذا لايكون هناك موجود لامتناه على الحقيقة الا الذات الإلهية . فاللاتناهى هو صفة ثبوتية لتلك الذات . ومع أنها صفة سلبية تنفى التناهى إلا انها صفة إيجابية من حيث دلالتها على الكمال (١).

يرى القديس توما الاكوينى أنه لما كان الله صورة خالصة وفعلاً محضاً ، فإنه من ثمة يستحيل عليه الحركة أو التغير أو الانتقال من حال إلى آخر ، لأنه لاتحل فيه الأعراض ، ومن ثمة فهو أزلى لابداية له وأبدى فلانهاية له ، أى أنه "سرمدى" . دائم خالد ثابت ، لأنه فعل محض . ويستدل توما الاكوينى على سرمدية الله بعده براهين منها :

أن الله لايصير عليه الزمان ، فالزمان لايرتبط إلا بالمتحركات فقط ، لأن الزمان فى حقيقته عدد الحركة ، والله تعالى ثابت لاتجوز عليه الحركة ، ومن ثمة لايتقدم بالزمان ، ولايعتبر فيه ماهو متقدم أو متأخر ، ومن ثمة لايسبق وجوده عدم وجود ، ولايعتريه اللاوجود بعد الوجود . كما يستحيل عليه التعاقب لامتناع تعقل كل هذه الأمور بمعزل عن الزمان ، فالله إذن ليست له بداية ولانهاية ، ووجوده صفة ذاتية قائمة به أزلاً وأبداً . فهو إذن حقيقة سرمدية (٢) .

---

(1) Ibid., B.I., Q.7, A.3.
(2) Summa Contra Gentiles, B.I, Ch.15 .

لو افترضنا جدلاً أن الله لم يكن فى حين ثم كان ، لكان ذلك الافتراض يقتضى وجود مخرج يخرجه من اللاوجود إلى الوجود ، ولكان ذلك المخرج أقدم منه ومن ثمة يكون هذا المخرج هو العلة الأولى . ولكنا عرفنا أن الله هو العلة الأولى . فوجوده إذن لايمكن أن يكون مبتدئاً أو حادثاً ، لأن ماوجد دائماً فله القدره على أن يوجد دائماً . فالله إذن سرمدية (١) .

يستشهد القديس توما الاكوينى على سرمدية الله بدليل الوجوب والإمكان . ذلك أننا نشاهد فى العالم أشياء ممكنة الوجود واللاوجود وهى الكائنات والأشياء التى تفسد . وكل ماكان ممكن الوجود فله علة ، لأنه لما كانت نسبته فى ذاته إلى الوجود واللاوجود متساوية ، ومن ثمة وجب أنه إذا ترجح تخصيصه بالوجود فذلك يكون له من غيره . وكل ضرورى اى واجب إما أن تكون علة ضرورته له عن غيره أو لاتكون عن غيره بل هو ضرورى واجب بذاته . ولما كان يستحيل التسلسل فى الضروريات التى علة ضرورتها من غيرها وجب وضع ضرورى أول يكون ضرورياً بذاته إذ أنه العلة الأولى . فإذن الله سرمدى ، لأن كل ماهو ضرورى وواجب بذاته فهو سرمدى (٢) .

ويستمد القديس توما من دليل أرسطو على أزلية الحركة دليلاً على سرمدية الله ، لأن سرمدية الحركة تدل على سرمدية المحرك الذى هو الله . وحتى إذا نفينا أزلية الزمان والحركة ، فإنه لاينتفى مع ذلك القول بسرمدية الذات الإلهية ، لأنه لابد أن يكون وجود الحركة الحادثة عن محدث يكون وجوده ليس حادثاً ، وإلا لاقتضى بدوره محدثاً له ، ويستحيل التسلسل إلى مالانهاية . فينبغى الوقوف عند محدث اول سرمدى الوجود هو الله (٣) .

---

(1) Ibid., B.I., Ch. 15.
(2) Ibid., B.I., Ch. 15.
(3) Ibid., B.I., Ch. 15.

كذلك يرى الاكوينى أنه كما يجب أن نتأدى إلى معرفة الأشياء البسيطة من الأشياء المركبة ، يجب بالمثل ان نتأدى إلى معرفة السرمدية بالزمان الذى ليس شيئاً سوى عدد الحركة من جهة المتقدم والمتأخر ، لأن التعاقب فى الحركة يصور لنا الزمان . والسرمدية قائمة بتصور لزوم ماهو خارج عن الحركة من جميع الوجوة . بينما كل مايتحرك يجب أن يتصور فيه مبتدأ ومنتهى . أما ماليس متغيراً بوجه من الوجوه فلايمكن أن يكون فيه تعاقب . كذلك لايمكن أن يكون له أول وآخر . وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بأمرين :

اولاً - يكون مافى السرمدية لا أول له ولا آخر إطلاقاً .

ثانياً - تكون السرمدية خالية من التعاقب لوجودها كلها معاً [١] .

يترتب على ماسبق أن حقيقة السرمدية لاحقة لعدم التغير ، كما تلحق حقيقة الزمان الحركة . ولما كان الله لايتغير ابداً فإنه فى غاية السرمدية ، بل إنه نفس سرمديته ، ووجوده هو عين ذاته ومن ثمة عين سرمديته [٢] .

هكذا يثبت توما الاكوينى ان السرمدية فى الواقع وفى الحقيقة خاصة بالله وحده ، لأن السرمدية تتبع عدم التغير ، والله وحده غير متغير بوجه من الوجوه [٣] .

*****

تبينا إذن ان الله كامل خير لامتناه سرمدى . ومن هذه الصفات تتبين مباشرة وحدانية الله . ذلك بأنه لو كان آلهة كثيرون أو كان إلهان لاستحال ان يوصفا معاً بالخير الأعظم ، إذ يقتضى الأمر أن يكون أحدهما اعظم من الآخر ، ويكون هو الإله ، فالله إذن لايكون الا واحداً .

(1) Summa Theologica, B.I. Q., 10, A.1..
(2) Ibid., B.I.Q. 10, , A.2.
(3) Ibid., B.I.Q. 10, ; A.3.

وكذلك فقد تبين مما سبق أن الله كامل كمالاً تاماً بحيث لايفوقه شئ من الكمالات . ولو افترضنا آلهة كثيرة لوجب أن يكون كل إله منهم حاصلاً على كل أنواع الكمال ، وهذا أمر مستحيل ، لأنه لو كان كل إله منهم لايفوته كمال من الكمالات ، ولا يمازجه شئ من النقصان لاستحال وجود مايتميز به عن الباقين ، ولكانوا كلهم إلها واحداً ، فالله إذن لايكون إلا واحداً (١) .

ومن ناحية أخرى يبين القديس توما الاكوينى أن مايكفى لصنعه صانع واحد فالأفضل ألا يصنعه إلا صانع واحد ، حتى يتم على أفضل وجه من حيث النظام والترتيب . ولما كان نظام الوجود قائماً على أحسن مايكون ، فإن فى هذا دليلاً على ان مبدأها واحد صنعها ونظمها . ومن ثمة لايجوز وضع مبادئ كثيرة لها ، لأن تمام النظام يدل على أن فاعله واحد .

كذلك يلجأ الاكوينى إلى الدليل الأرسطى المشهور . ولكنه يستخدمه بشئ من الابتكار حيث يبين أن الحركة الواحدة المتصلة والجارية على نمط مطرد لاتصدر عن محركين ، لأنهم ان حركوا معاً فلابد من وجود فاعل ينظم الحركة بينهم ، ويكون هو المحرك الأول . وإن لم يحركوا معاً فلابد ان يكون كل واحد منهم يحرك تارة ولايحرك أخرى ، ويلزم عن ذلك أن تكون الحركة متقطعة وليست متصلة أو مطردة فالحركة المطردة والواحدة المتصلة لاتصدر إذن إلا عن محرك واحد . وبهذا فالله واحد ، لأنه علة الحركة الدائمة والمنظمة فى الاطراد (٢) .

أما إذا افترضنا وجود إلهين جدلا ، فإن اسم "الله" إما أن يقال على كل واحد منهما بالتواطؤ ، وإما بالاشتراك والمماثلة . فإن كان بالاشتراك والمماثلة

(1) Ibid., Book I, Ch. 42 .
(2) Ibid., Book 1, Ch. 42.

فهذا أمر خارج عما يقصده ، لأنه لا مانع من إطلاق أى اسم على أى شئ على سبيل المماثلة ، لأنه لا يعنى حمل الاسم حقيقة على الشئ . أما إذا أطلق الاسم بالتواطؤ ، فإنه يجب أن يحمل على كليهما باعتبارهما حقيقة واحدة . وحينئذ يجب أن يكون لكليهما نفس وجود الطبيعة الواحدة ، ومن ثمة لا يكونا اثنين بل واحداً فقط ، لان الاثنين لا يصح أن يكونا لهما وجود واحد أو طبيعة واحدة إذا كانا مختلفين فى الجوهر . فالله إذن واحد لا يشاركه فى وجوده ما سواه (١) .

وبعد أن يستعرض القديس توما الأكوينى هذه الأدلة العقلية ينتقل إلى الأدلة النقلية فيورد بعض آيات الكتاب المقدس التى تقر بوحدانية الله ومنها قول الكتاب المقدس "اسمع يا اسرائيل أن الرب إلهنا إله واحد" وقوله أيضاً "لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي" وأيضاً "للجميع رب واحد وإيمان واحد" .

هكذا يثبت الأكوينى وحدانية الله . وإذا تأملنا فى جميع أدلته العقلية على ذلك لوجدنا أنها تفيد الوحدانية من ثلاثة وجوه ، أولها من ناحية البساطة . فالبساطة نافية للتركيب وتدل على وحدانية الذات . وثانيها من حيث إثبات الكمال المطلق لله ، فالله يتميز بالكمال المطلق ، وهو أمر يقتضى ان يكون واحداً . والوجه الثالث والأخير خاص بإثبات وحدانية الله من خلال العالم ، لأن كمال النظام يدل على وحدة الفاعل . وبهذا فالله واحد لا ينقسم وهو عين وجوده القائم بذاته ، ولا يقبل الانقسام بأى وجه من الوجوه .

*****

(1) Ibid., Book 1, Ch. 42.

الفصل الخامس

الأسماء المقولة على الله

رأينا فى عرضنا للصفات الثبوتية لله أن هذه الصفات ليست سوى وجهات مختلفة للذات الإلهية ، وأنها لا تزيد عليها شيئا . ونريد الآن أن ننظر فى الأسماء المقولة على الله ، فإن هذه قد تبدو متعارضة مع ما تقرر من بساطة الله ، لأنها تدل فى استخدامنا لها على غير الله على قوى وأفعال زائدة على الجوهر ، كقولنا حى أو عالم أو حكيم أو مريد أو قادر أو خير . فعلى أى نحو تقال هذه الأسماء على الله .

لقد قال يوحنا الدمشقى أن أى شئ يقال على الله لا يدل على جوهره ، وإنما يدل على ما ليس الله . كذلك ذهب ديونيسيوس إلى أن الأسماء التى تقال على الله لا تخص الماهية الإلهية ، كما قرر أن الله ليس له اسم ولن نجد له إسما . أما موسى بن ميمون فقد قال إن اسماء الله سالبة رغم أننا نطلقها فى صيغتها الايجابية ، فمتى قلنا إن الله حى قصدنا أنه ليس كالجماد ، وهكذا فى سائر الأسماء .

وللرد على هذه الدعاوى يعود الأكوينى إلى القديس أوغسطين الذى قرر أن كل هذه الأسماء يدل على الذات الإلهية . صحيح أنها لا تدل على جوهر الله بالتمام ولكن كلا منها يدل عليه كما يتمثله المخلوق ، وبقدر ما يستطيع العقل البشرى أن يعرف عن الله . فعندما نصف الله بالخيرية لا يعنى ذلك أن الله علة الخير ، ولا أن الله ليس شراً ، وإنما يعنى أن أى خير نصف به المخلوق يوجد من قبل على نحو أسمى فى الله . لقد عرفنا [(١)] أن الله حاصل فى ذاته

(١) الفصل الرابع من الباب الثانى ـ كمال الله .

من قبل على كل كمالات المخلوقات ، لانه كامل كمالا مطلقا وكليا . ومن ثمة فكل مخلوق يمثل الله ويشبه الله بقدر ما يكون المخلوق حاصلا عليه من كمال [1] .

ومن هذا يتضح أن الأكوينى يرى أننا نتوصل إلى أسماء الله من مخلوقاته وليس من ماهيته .

وهذه الأسماء تطلق على الله بالمعنى الحقيقى وليس بالمعنى المجازى [2] . أنها تطلق بالمعنى الحقيقى من حيث هى تدل على كمالات موجودة فى الله على نحو أسمى من وجودها فى المخلوقات ، مثل الوجود والخير والحياة وما إلى ذلك . أما من حيث الكيفية التى تدل بها ، أى صيغة الدلالة ، وهى كيفية تلائم المخلوقات ، فلا تقال على الله بالمعنى الحقيقى والدقيق.

ويفرق الأكوينى تفرقة دقيقة بين أسماء الكمالات التى تفيض على مخلوقاته ، كمالاً مثل الخير والحياة ، وبين أسماء الكمالات التى بموجب دلالتها تفيض على مخلوقاته على نحو ناقص ، مثل قولنا الله حجر [3] أو أسد [4] وما إلى ذلك . فهذه الأخيرة تطلق على الله على نحو مجازى .

كذلك يميز الأكوينى بين الأسماء التى تتضمن أحوالا جسمانية من حيث الكيفية التى تدل بها وليس من حيث الشئ الذى تدل عليه ، وبين الأسماء التى تتضمن أحوالا جسمانية فى الشئ الذى تدل عليه وتعنى هذه الأحوال .

---

(1) Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 2.

(2) Summa Theologoca, P. I. Q. 13, A. 3.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : ٢٠ "ويسوع المسيح نفسه حجر الزاوية" ورسالة بطرس الرسول الأولى ٢ : ٣ ، ٤ ".. أن الرب صالح الذى تأتون إليه حجراً حياً ... ".

(٤) رؤيا يوحنا اللاهوتى ٥ : ٥ "هوذا قد غلب الأسد الذى من سبط يهوذا ..".

فالأولى تطلق على الله بالمعنى الحقيقى ، بينما الثانية تطلق عليه بالمعنى المجازى (١) .

وقد قيل ان الأسماء المقولة على الله مترادفة لأنها تدل على شئ واحد هو الله . وأنها إن دلت على معانى مختلفة فإن هذه المعانى تكون تصورات فارغة إذ لا يقابلها فى الواقع حقائق . كما قيل إن الواحد فى الواقع وفى المعانى أحق بالواحدية من الواحد فى الواقع والمتعدد فى المعانى .

ولكن الأكوينى يرد على هذه الأقوال بأن الأسماء المقولة على الله ليست مترادفة (٢) وإلا لكانت حشواً زائداً ، ولكنها تدل على الله من اعتبارات متعددة مختلفة . إننا نستخدم هذه الأسماء لنفى أو لإثبات نسبة العلة إلى المخلوقات ، مما يترتب عليه أن يكون لهذه الأسماء اعتبارات مختلفة باختلاف ما ننفيه عن الله أو باختلاف الآثار التى تدل عليها الأسماء . فالذهن البشرى يعرف الله من مخلوقاته ، ولهذا فهو يصوغ ، لكى يتعقل الله ، تصورات تتناسب مع الكمالات التى تفيض عن الله على المخلوقات . وهذه الكمالات توجد من قبل فى الله على نحو الوحدة والبساطة . ولكنها تجئ فى المخلوقات منقسمة ومتكثرة . وإذن فكما يوجد بإزاء الكمالات المختلفة فى المخلوقات مبدأ واحد تمثله الكمالات المختلفة للمخلوقات بطريقة متباينة ومتعددة ، يوجد بالمثل بإزاء التصورات المتباينة والمتعددة لعقلنا مبدأ واحد بسيط تماماً نتعقله على نحو ناقص خلال هذه التصورات .

وإذن فهذه التصورات ليست فارغة طالما هناك المبدأ الواحد البسيط الذى تمثله على نحو ناقص . وإذا كانت التصورات أو المعانى متعددة فهى متعددة

(1) Summa Theologica P. I., Q. 13, A. 3.
(2) Summa Contra gentiles, Book I, Ch. 35 and Summa Theologica Q. 13, A. 4.

فى غير الله ، ولكنها توجد فى الله على نحو الوحدة والبساطة [1] .

ويمضى الأكوينى ليبين امتناع إطلاق أسماء الصفات على الله بالتواطؤ ، أي بنفس الاعتبار الذى نطلقها به على المخلوقات ، كما يبين امتناع إطلاقها عليه بالاشتراك المحض ، أى وحدة الاسم مع التباين التام فى وجه التسمية ، كما ارتأى ابن ميمون [2] .

أما امتناع اطلاق الأسماء بالتواطؤ Univoce ، فلأن الصفة فى المخلوق تجيء على غير ما هى فى الله . بل ان المخلوقات ذاتها تختلف فى الجنس . واختلاف الجنس يستتبع اختلاف الماهية ، لأن الجنس جزء من التعريف ، فلا يجوز أن تطلق عليها الصفات بالتواطؤ . والأمر أبين فى الله والمخلوقات . لأن المخلوق متناه والله غير متناه ، فالصفة فى المخلوق تجيء على نحو ناقص ، وتكون فيه متميزة عن ماهيته وقوته ووجوده . أما متى أطلقت على الله فلا يقصد منها أن تدل على شئ متميز عن ذاته أو قوته أو وجوده ، ولكنها كما رأينا توجد فيه على نحو الوحدة والبساطة . فحين نطلق صفة الحكمة على الإنسان ، فإننا نعنى بذلك نوعاً من الكمال المتميز عن ماهية الإنسان وعن قوته وعن وجوده وعن كل ما يماثل ذلك . أما حين نطلق صفة الحكمة على الله فإننا لا نعنى بذلك أي شئ متميز عن ماهيته وقوته أو وجوده . وهكذا متى أطلقنا صفة الحكمة على الإنسان ، فإن هذه الصفة تحيط بما تدل عليه وتحصره . والأمر ليس كذلك متى أطلقناها على الله ، فإن ما تدل عليه عندئذ يبقى غير محصور ويتجاوز دلالة الصفة .

---

(1) Summa Theologica, P. I., Q. 13, A. 4.
(2) Summa Theologica, P. I. Q. 13, A. 5.

كذلك يمتنع إطلاق الأسماء بالاشتراك المحض Pure Aequivoce [١] لأسباب متعددة : أولها ان هذا الاشتراك يجيء اتفاقا ولا يدل على نسبة بين الأشياء المختلفة التى يطلق عليها . بينما الأسماء التى تطلق على الله والمخلوقات تدل على نسبة بين الله الذى هو علة والمخلوقات التى هى معلولة . وثانيها أن الاشتراك يعنى وحدة الاسم فقط ، بينما هناك وجه شبه بين المخلوقات والله ، إذ جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين "وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا" (آية ٢٦) وثالثها أن اشتراك اللفظ لا يتيح الانتقال من معرفة المخلوقات إلى معرفة الله ، لأن المعرفة لا تتوقف على مجرد اللفظ بل على حقيقته ومعانيه . كذلك يمتنع قيام البرهان الذى ينتقل به العقل من المخلوقات إلى الله . وأخيراً فإن الاسم إن لم يعرفنا شيئاً عن الله فإنه يصبح لغوا باطلا [٢] .

فإذا امتنع إطلاق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالتواطؤ وكذلك بالاشتراك ، لم يبق إلا ان تطلق بالمماثلة (أى بالتشكيك) Analogice [٣] . ففى المماثلة يكون إطلاق اسم الصفة باعتبار يختلف باختلاف الماهية التى يطلق عليها الاسم ، كما تختلف الحكمة فى الله والإنسان .

والواقع أن المماثلة يمكن أن تكون على نحوين مختلفين : النحو الأول يكون بموجب تناسب أشياء كثيرة مع شئ واحد . مثال ذلك أن يقال "صحى" عن الدواء وعن انتظام الوظائف العضوية من حيث إنهما يتعلقان بصحة الجسم ، أى

---

(١) يعرف ابن سينا المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدة معان ليس بعضها أحق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر .

(2) Summa Contra Gentiles, Book 1, Ch. 33.

(3) Summa Theologica, P. 5, Q. 13, A. 5 and summa Contra Gentiles B. I, Ch. 3.

أن بينهما وبين صحة الجسم تناسب ، فالدواء هو علة الصحة ، وانتظام الوظائف العضوية هو علامة عليها . وبالمثل يقال "صحى" على الغذاء على أنه يحفظ الصحة .

النحو الثانى يكون بموجب تناسب شئ واحد مع شئ آخر . مثال ذلك أن يقال "صحى" عن الدواء وعن الحيوان ، وذلك من حيث إن الدواء هو علة الصحة فى جسم الحيوان . وعلى هذا النحو الثانى تطلق أسماد الصفات على الله والمخلوقات بالمماثلة ، فالمماثلة هنا ليست اشتراكاً محضاً ولا تواطؤا محضا . لأننا لا نستطيع أن نطلق أسماء على الله إلا من المخلوقات . وعلى ذلك فكل ما يقال على الله والمخلوقات إنما يقال من حيث إن للمخلوقات علاقة بالله ، هى علاقة المخلوق بالمبدأ أو المعلول بالعلة ، ومن حيث إن جميع الكمالات التى فى الأشياء توجد من قبل فى العلة على نحو أسمى . هذا النمط من المماثلة إنما هو طريق وسط بين الاشتراك المحض وبين التواطؤ الخالص ، فإن وجه التسمية هنا ليس واحدا كما فى الأسماء المتواطئة ، وليس مباينا كل المباينة كما فى الأسماء المشتركة ، وإنما هو يطلق بمعانى متعددة ، ويدل على نسب مختلفة لشئ واحد . فمتى قلنا "صحى" على انتظام الوظائف العضوية دل ذلك على علامة الصحة فى الحيوان . ولكن متى قلنا "صحى" على الدواد دل ذلك على علة الصحة فى الحيوان .

وهذا النمط الثانى من المماثلة ينبغى أن نلاحظ أنه قد يدل على التزامن فى الاسم والشئ ، أى فى المعرفة والوجود ، وقد ينطوى على تقدم وتأخر . فالجوهر مثلا متقدم على العرض من حيث الوجود لأنه علة العرض ، ومن حيث المعرفة لأننا نضع الجوهر فى حد العرض . فهنا تزامن بالنسبة للجوهر فى الوجود والمعرفة . ولهذا فإن اسم الموجود يقال على الجوهر بالتقدم ويقال على

العرض بالتأخر ، وذلك باعتبار طبيعة الشيء وباعتبار حقيقة الاسم .

ولكن قد يكون ما هو متقدم من جهة الطبيعة والوجود متأخراً من جهة المعرفة وعندئذ لا تكون الألفاظ المتماثلة متزامنة من جهة الاسم والشئ ، أى من جهة المعرفة والوجود . مثال ذلك قوة الشفاء فى الدواء هى بالطبيعة متقدمة على شفاء الحيوان كما تتقدم العلة على المعلول . ولكن بما أننا نعرف هذه القوة بموجب آثارها فإننا نسميها من معلولها . فالدواء الذى يعطى الشفاء والصحة متقدم من جهة الوجود . أما من جهة حقيقة لفظ الشفاء والصحة فإن إطلاقها على الحيوان يأتى متقدماً .

وهكذا بما أننا نعرف الله من مخلوقاته فإن أسماء الصفات التى نقولها على الله والمخلوقات بالمماثلة تدل على ما هو متقدم فى الله من حيث هو علة الأشياء . أما حقيقة الاسم فهى تالية . لهذا نقول إن الأسماء تقال على الله أخذاً من أسماء المخلوقات .

ويجب التفرقة بين نوعين من الأسماء التى تقال على الله : أسماء تقال عليه بصفة سرمدية ، لأنها تدل على ما يلحق بفعل العقل أو الإرادة ، وفعل العقل أو الإرادة ، يكون فى الفاعل نفسه ، مثل المعرفة والحب . فقد جاء فى الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر أرميا (عدد ٣) قول الرب : "ومحبة أبدية أحببتك" . والنوع الثانى أسماء تقال على الله بصفة زمانية ، لأنها تدل على ما يلحق بالأفعال الذاهبة ، حسب طريقة تفكيرنا ، إلى الآثار الخارجية ، مثل المخلص والخالق وما إلى ذلك . هذه الأسماء التى تقال على الله زمانيا لا تعنى إطلاقا حدوث أى تغير فى الله . وذلك لأن المماثلة هنا ليست بين شيئين من رتبة واحدة . إن الله خارج عن رتبة المخلوقات جميعها . فالمماثلة لا تمضى من

الله إلى المخلوقات بل من المخلوقات إلى الله . إننا نقول مثلا إن العمود قد صار على يمين الحيوان لا لأن تغيرا حدث فيه ، وإنما لأن الحيوان هو الذى انتقل [١] . وقياسا على ذلك نقول إن الله الذى هو سابق على المخلوقات لم يكن رباً إلا عندما أصبح هناك مخلوق عبد له . إن مفهوم الرب يتضمن فكرة العبد والعكس بالعكس ، فهذان الحدان المتضايفان ، الرب والعبد ، متآنيان بالطبع [٢] .

هذه إذن هى نظرية الأكوينى فى الأسماء المقولة على الله بالمماثلة [٣] . وهى تمتاز بتجنب الإشكالات الناجمة عن القول بالتواطؤ أو القول بالاشتراك . كما تمتاز عما ذهب إليه ديونيسيوس وجون سكوت اريجنا من إضافة لفظ "فوق" إلى الصفة التى تقال على الله بغية تنزيه الله عنها . فإضافة لفظ "فوق" يجعل صيغة القول تبدو إيجابا بينما هى فى العقل سلب ، لأنها تعنى أن الله أرفع من الصفة ، وبهذا ترتد إلى الترادف أو الاشتراك ، مع أن أحكامنا على

(1) Summa Theologica, P. I. Q. 13, A. 7.

(٢) وهذا هو الفارق بين كلمتى "الله" و"الرب" ، كما يتمثل بوضوح فى كلمات القداس الإلهى : "لم تكن أنت محتاجا إلى عبوديتى بل أنا المحتاج إلى ربوبيتك" .

(٣) يجدر بنا أن نلاحظ أن نظرية القديس توما الأكوينى فى الأسماد المقولة على الله تقترب إلى حد بعيد مما ذهب اليه الأشاعرة فى موقفهم الوسط بين الطرفيين من الحشوية والمشبهة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة . يلخص موقف الاشاعرة ابن عساكر فى كتابه : "تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام ابو الحسن الاشعرى" (طبعة دمشق ١٣٤٧هـ) بقوله إنه "نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاد ولا إرادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : إن لله علما كالعلوم وقدرة وسمعا الكزسماع وبصرا كالابصار . فسلك رضى الله عنه (يقصد الاشعرى) طريقة بينهما فقال : إن لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعاً لا كالأسماع وبصرا لا كالابصار (ص ١٤٩) .

وواضح ان الحشوية يطلقون الأسماء بالتواطؤ . اما الاشعرى فيطلقها بما يقترب من المماثلة .

الله صادقة من حيث وجوب إضافة الصفة . لهذا يقول يوسف كرم : "إن المماثلة تدع لأحكامنا صدقها ، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة إلى مقام الموجود اللامتناهي ، ونستبعد منها كل نقص" [1] . وفي ضوء هذه النظرية ينظر القديس توما الأكويني في صفات الله المختلفة . ونحن سنتناول بالدراسة أهم اربع صفات وهي العلم والإرادة والعناية والقدرة .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، عدد ٨١ فقرة د .

أ - العلم الإلهى

كان عرضنا لصفات الله الثبوتية محاولة لبيان ما يخص الماهية الإلهية . ونريد الآن أن نتناول ما يتعلق بعمل الله . وعمل الله قد يكون محايثا فى الله مثل العلم والإرادة ، وقد يكون متعديا إلى نتيجة خارجة مثل القدرة والعناية .

أما العلم فيجب إضافته لله ، ويتضح ذلك من كون الله فى غاية التجرد عن المادة [١] ، مما يجعله بالتإلى يتقبل صورة الشئ المعروف . إن الموجودات تندرج ابتداء من النبات الذى هو عاطل عن المعرفة بسبب ماديته ، ثم الكائنات الحاسة التى يتاح لها المعرفة بسبب قابليتها للصور المجردة عن المادة ، ثم العقل الذى يتاح له قدر أكبر من المعرفة لأنه أكثر تجردا عن المادة وأقل مخالطة لها .

وعلم الله ليس صفة أو ملكة كما هو الأمر فى علم المخلوقات ، حيث الملكة واسطة بين القوة والفعل ، ولكن العلم فى الله جوهر وفعل خالص . وكذلك لما كانت الماهية الإلهية أسمى من ماهية المخلوقات وأعلى منها كان العلم الإلهى مباينا للعلم المخلوق . فلا يقال عنه إنه كلى أو جزئ أو بالملكة أو بالقوة أو ما إلى ذلك .

لقد ورد فى رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس (الاصحاح الثانى ، عدد ١١) ان "أمور الله لا يعرفها أحد إلا روح الله" . ويستشهد الأكوينى بذلك ليقرر أن الله يعقل ذاته بذاته وليس بقوة متميزة عن الذات [٢] ، فعلم الله محايث فى الله أى أنه موجود فى نفس العارف ، فهو

(1) Summa Theologica Part I, Question 14, Article 1.
(2) Summa Theologica Part I, Question 14, Article 2.

إذن علم بالفعل وليس بالقوة . أننا نعقل شيئاً بالفعل لأن عقلنا يحصل بالفعل على صورة المعقول . ولهذا يمتاز العقل الذى هو بالفعل عن المعقول الذى هو بالقوة . ولما كان الله فعلا خالصا من أى قوة ، فلابد أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه ، أى بحيث أنه لا يخلو من الصورة المعقولة ، كما هو الأمر فى عقلنا عندما يعقل بالقوة ، وبحيث لا تباين الصورة المعقولة جوهر العقل الإلهى ، كما هو الأمر فى عقلنا عندما يعقل بالفعل . ففى الله الصورة المعقولة هى عين العقل الإلهى . ويترتب على ذلك أن العقل الإلهى ، الذى ليس هو بالقوة على أى وجه من الوجوه ، لا يتحرك ليستكمل ذاته بالمعقول أو ليصير مشابهاً له . ولكنه هو عين كماله وعين تعقله .

وإذا كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أنه يحيط علما بذاته إحاطة كاملة كما قرر من قبل القديس أوغسطين [١] . إننا نقول إننا أحطنا علما بالشئ متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلا للمعرفة . وبما أن الله يقبل المعرفة على نحو تام فهو يعرف ذاته معرفة كاملة . أما كون الله يقبل المعرفة على نحو كامل فلأنه وجود بالفعل ، وليس وجوداً بالقوة . ولما كانت قدرة الله على المعرفة بقدر وجوده بالفعل ، لأنه يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة ، كان الله يعرف ذاته بقدر ما هى قابلة للمعرفة . ولهذا فهو يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة .

وليس يعنى ذلك أن الله متناه ، على نحو ما يكون الشئ الذى يمكن الإحاطة به ، وإنما هو يعنى فحسب أنه لا يخفى عليه شئ من ذاته .

وتعقل الله هو عين ماهيته وعين وجوده ، وذلك لأن التعقل هو فعل

---

(1) Summa Theologica Part I, Question 14, Article 3.

محايث مستقر فى الفاعل ولا يتجاوزه إلى شئ خارج عنه ، وكل ما هو موجود فى الله فإنما هو ذات الله . فإذن تعقل الله هو نفس ذاته ، ووجود الله هو الله نفسه ، لأن الله هو نفس ذاته ووجوده [١] .

والله يعرف الأشياء المغايرة له لا فى ذواتها هى بل فى ذاته هو ، من حيث إن ماهيته تشارك فى الأشياء بوجه ما من أوجه الشبه . فكل معلول يكون لشبهه وجود سابق فى علته على نحو من الأنحاء [٢] . كذلك نحن نعرف المعلول معرفة كافية حين تعرف علته . والله هو بذاته علة وجود الأشياء . وبما أنه يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بأنه يعرف ما سواه من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله [٣] . ذلك أن الله هو العلة الفاعلة الأولى ، ليس فحسب للأجناس والأنواع ، وإنما كذلك لكل فرد بذاته . وهو علة لكل ذلك بعقله . والعلة التى تعقل بالعقل تعلم بالضرورة جميع معلولالتها . بهذا يرد الأكوينى على القائلين بأن علم الله هو العلم بالكليات ، والذى ينتفى معه المعرفة الخاصة بالأشياء [٤] . وهو قول ينطوى على تناقض فيما يرى الأكوينى : لأنه إذا كان الله بمعرفته ذاته يعرف جميع الأشياء معرفة كلية للزم أنه يعرف الكثرة . والكثرة يمتنع تعقلها من دون تعقل التمايز ، فالله يعرف الأشياء من حيث هى متمايزة فيما بينها ، أى من حيث هى جزئية . أما قصر العلم الإلهى على الكليات دون الجزئيات ، فيعنى أننا نضيف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود

---

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 45.

يقدم الأكوينى العديد من الادلة على كل قضية يقررها بصدد علم الله ، ويأتى معظمها فى صيغة أقيسة مركبة ، سواء فى "الخلاصة اللاهوتية" أم فى "الخلاصة ضد الأمم". ونحن نقتصر على إيراد أوضح هذه الادلة بما يكفى لاثبات ما نحن بصدده .

(2) Summa Contra Gentiles, B. I. Ch. 49.

(3) Summa Contra gentiles, B. I. Ch. 50.

(4) Summa Theologica P. I. Q. 14, A. 7.

ونبطل عنايته بالافراد .

ولما كان الله يرى جميع الأشياء فى ذاته ، أى أنه يرى معلولاته فى نفسه على أنه علتها ، لم يكن علمه بها تدريجياً أو برهانيا [1] . إن العلم التدريجى أو البرهانى يعنى الانتقال من شئ معلوم إلى معرفة شئ آخر لازم عنه كان مجهولا . أما علم الله فيشمل الأشياء جميعها معاً بفعل واحد هو ذاته ، فليس فيه تدرج أو انتقال . إنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضوراً تاماً .

وهذا العلم الإلهى هو علة الموجودات جميعها [2] لأن نسبة علم الله إلى جميع المخلوقات هى نسبة علم الصانع إلى الأشياء التى يصنعها . وعلم الصانع هو علة الأشياء التى يصنعها لأنه يفعل ذلك بعقله . وإذن فصورة العقل يجب أن تكون مبدأ الفعل ، كما أن الحرارة هى مبدأ التسخين . بيد أنه يلزم أن يصاحبها ميل إلى المعلول من جهة الإرادة . كذلك علم الله هو علة للأشياء باعتبار أن هذا العلم تصاحبه الإرادة . ولا يلزم من علم الله الأزلى أن تكون الأشياء موجودة منذ الأزل ، وذلك لأن علم الله هو علة الأشياء بحسب حصولها فى علمه ، وليس فى علمه أن الأشياء توجد منذ الأزل .

وليس العلم الإلهى قاصراً على ما موجود بالفعل [3] ، ولكنه يشمل كذلك ما ليس موجودا بالفعل ، وذلك مثل الأشياء التى وجدت فى الماضى أو التى ستوجد فى المستقبل ، فهذه جميعا يعلمها الله بعلم الرؤية . وذلك لأنه لما كان تعقل الله الذى هو عين وجوده يقاس بالسرمدية ، وكانت السرمدية بغير تعاقب وتستغرق الزمان كله ، كانت اللمحة الحاضرة من الله ممتدة على الزمان كله ،

(1) Summa Theologica Part I, Question 14, Article 8.
(2) Summa Theologica Part I, Question 14, Article 8.
(3) Summa Theologica, P. 1, Q. 14, A. 9.

وواقعة على جميع الأشياء الموجودة فى أى زمان باعتبارها موضوعات حاضرة له . وينبغى أن نلاحظ أنه إذا كان علم الله حين تصاحبه الإرادة هو علة الأشياء ، فإن هذا يعنى إنه لا يتحتم على كل ما يعلمه الله أن يكون موجودا فى الحاضر أو وجد فى الماضى أو سيوجد فى المستقبل . إن ما يوجد هو فقط ما يريد الله وجوده ، أو ما يسمح بوجوده .

وإذا كان الله يعلم بعلم الرؤية ما ليس موجودا ، فإنه بالمثل يعلم بعلم الرؤية جميع اللامتناهيات (١) . ذلك أن الله يعرف قدرته الخاصة معرفة كاملة ، أى يعرف كل ما تقوى عليه قدرته . ولما كانت قدرة الله لا متناهية ، كان علمه يمتد إلى اللامتناهى ، فيعرف الجزئيات ولو فرضت لا متناهية . لقد عرفنا أن وجود الله هو نفس تعقله . فإذا كان وجوده لا متناه كان تعقله بالمثل غير متناه . ولعل الأكوينى قد أراد بذلك أن يكشف عن وجه هام من أوجه امتياز العقل الإلهى على العقل البشرى الذى هو قاصر على ما هو متناه .

كذلك ينبغى أن نلاحظ أن علم الله يشمل كذلك معرفة الشر (٢) . ذلك أن معرفة الله كاملة وتقتضى بالتإلى أن تشمل كل ما يعرض للأشياء من فساد أو شرور . فمعرفة الله الكاملة تقتضى أن يعرف الشر أيضاً . إن الشر هو عدم الخير . فمعرفة الخير تنطوى أيضا على معرفة ما يعرض للخير من عدم . وليس ذلك يعنى أن علم الله هو علة للشر ، ولكنه علة للخير الذى به يعرف الشر ، إذ رأينا أن الشر متضمن فى حد الخير .

عرفنا أن علم الله يمتد ليشمل الماضى والحاضر والمستقبل . ونريد أن نقف

(1) Summa Contra Gentiles, B. I., Ch. 69.
(2) Summa Theologica P. I, Q. 14, A. 10.

الآن عند علم الله بالحوادث المستقبلة [١] ، لأن هذا العلم لا ينفى أن تظل هذه الحوادث ممكنات أى حادثة Contingens . وبالتإلى فإن علم الله المسبق لا ينفى حرية الإنسان . وهذا ما سيتضح لنا على نحو أبين حين نتناول فى المقال التإلى الإرادة الإلهية ، ونتبين أنها لا ترفع عن الأشياء إمكانها . أما الآن فنقتصر على بيان أن الله يعرف جميع الحوادث ليس بحسب وجودها فى عللها فقط ، وإنما كذلك حسب وجود كل منها بالفعل فى ذاته . فهذه الحوادث رغم أنها تخرج إلى الفعل تدريجياً ، أى مع تعاقب لحظات الزمان ، إلا أن الله لا يعرفها تدريجياً كما هى فى وجودها . ذلك أسلوبنا نحن البشر فى معرفتها . أما الله فيعرفها كلها معاً لأن معرفته تقاس بالسرمدية مثل وجوده . والسرمدية كما رأينا تحيط بالزمان كله لوجودها كلها معاً . ومعنى ذلك أن كل ما فى الزمان حاضر لله منذ الأزل . لأن نظره يشمل منذ الأزل جميع الأشياء حسب وجودها الحاضر . ومن هذا يتضح أن معرفة الله بالحوادث المستقبلة هى معرفة صادقة يقينية ، لأنها واقعة تحت النظر الإلهى ، وهذا لا ينفى أن تكون هذه حوادث مستقبلة بالنسبة إلى عللها القريبة .

وكما أن علم الله يقينى وصادق فهو علم غير متغير [٢] . إن علم الله هو عين جوهر الله . وجوهر الله ليس متغيراً على أى نحو من الأنحاء . فيلزم أن يكون علمه غير متغير على أى نحو من الأنحاء . وكما أن الله يعلم أن شيئاً واحداً بعينه يكون تارة موجوداً وتارة غير موجود دون أى تغير فى علم الله ، كذلك يعلم أن قضية ما تكون تارة صادقة وتارة كاذبة دون أى تغير فى علمه . لقد عرفنا أن العلم والإرادة وما إليها من الصفات الإلهية هى محايثة فى الله ،

(1) Summa Theologica P. I, Q. 14, A. 13 and Summa Contra gentiles, B. I, Ch. 67.
(2) Summa Theologica P. I, Q. 14, A. 15.

أى ليست متعدية إلى معلولات خارجة . لهذا وجب علينا أن نتعقلها من حيث هى فى الله ، مما يعنى أنها تضاف إلى الله على نحو غير متغير .

ب - الإرادة الإلهية

بعد الكلام عن العلم الإلهى نتناول الإرادة الإلهية [1] . وهذه يجب إضافتها لله إذ أن الإرادة تتبع العقل . وإذا كان تعقل الله هو عين وجوده كان وجوده أيضاً هو عين إرادته . إن موضوع الإرادة هو الخير المعقول ، فهى تميل إليه إذا لم يكن حاصلا وتسكن فيه وتحبه متى حصل . والمعقول يقال بالاضافة إلى العاقل ، فلابد وأن عاقل الخير من حيث هو كذلك يميل إليه ويشتاق شوقا طبيعيا إليه ، أى لابد أن يريد الخير . والله يعقل الخير لأن كمال تعقله يعنى أنه يعقل الموجود مع ما فيه من الخير . والخير من لوازمه أن يكون موضع اشتهاء وإرادة . فالله إذن مريد . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الاشتهاء أو الإرادة فى الإنسان قد تتجه إلى ما ليس حاصلا ، أما فى الله فهى تتجه إلى الخير الحاصل والذى هو موضوعها ، لأن الإرادة الإلهية ليست مغايرة للخير . إن موضوع إرادة الله هو خيريته التى هى عين ذاته ، فالإرادة الإلهية لا تتحرك من غيرها ولكنها تتحرك من ذاته . فالله يريد ذاته على إنه خير وغاية .

والله كذلك يريد غيره [2] . لأن من شأن الخير أن يشترك غيره فى خيره. أن من شأن الأشياء الطبيعية من حيث إنها كاملة . أن تسهم غيرها فى خيرها . فأولى بكثير أن يكون من شأن الخيرية الإلهية أن تفيض خيرها على غيرها بقدر ما هو ممكن . وإذا كان الله يريد نفسه على أنه غاية ، فإنه يريد الأشياء الأخرى على أنها معينة لهذه الغاية . وذلك بقدر ما يلائم الخيرية الإلهية أن

---

(1) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 1.
(2) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 2.

يشارك فيها غيرها . فالله لا يريد غيره إلا لغاية هى خيريته . ومعنى ذلك أن ما يحرك إرادة الله هو خيريته .

وثمة فارق هام بين إرادة الله لذاته وإرادته لغيره [١] . ذلك أن الله يريد ذاته بالضرورة لأن ذاته هى الموضوع الخاص المعادل لإرادته . أما إرادة الله لغيره فهى بالاختيار ، لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئاً من الكمال ، ولكنه معين إلى هذه الخيرية وموجه إليها على أنها غايته القصوى . وإذا كانت إرادة الله لغيره ليست ضرورية مطلقاً ، أمكن أن نقول مع ذلك إنها ضرورية فرضا . بمعنى أنه متى فرض أنه يريد يمتنع بالتالى أن لا يريد ، وذلك لامتناع تغير إرادته .

وإرادة الله هى علة الأشياء . فالله يفعل بمحض إرادته وليس بموجب ضرورة فى طبيعته [٢] . ذلك أن الله عقل وإرادة ، والفاعل العقلى والإرادى متقدم على الفاعل الطبيعى ، لانه هو الذى يعين للفاعل الطبيعى الغاية والوسائط اللازمة لها . فلابد أن يكون فعل الله بالعقل والإرادة ، لأن الله هو الأول فى ترتيب العلل الفاعلة . كذلك إن المعلولات تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها ، لأن كل فاعل إنما يحدث ما يشابهه . ولما كان وجود الله هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة من قبل فيه وتصدر عنه بالطريقة المعقولة ، أى بالإرادة ، لأن الميل إلى إيجاد ما يتصوره العقل هو من شأن الإرادة .

ولا يجوز لنا أن نعلل الإرادة الإلهية بأى علة أخرى [٣] . والأمر هنا فى

(1) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 3.
(2) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 4.
(3) Summa Theologica, P. I, Q. 19, A. 5.

مسألة الإرادة كما هو فى مسألة التعقل . فكما أن التعقل فى الله يدرك النتيجة فى المبدأ ذاته ، إذ يتعقل الاثنين بلمحة واحدة ، وبالتإلى لا تكون معرفة النتيجة معلولة لمعرفة المبادئ ، كذلك إن إرادته غاية معينة ليست علة لأن يزيد الوسائل المؤدية إليها . بمعنى أن الغاية التى يريدها لا تفرض عليه وسائل معينة . ومع ذلك فهو الذى يريد توجيه الوسائل إلى الغاية . فالله إذن يريد أن يكون هذا وسيلة لذاك ، ولكنه لا يريد هذا بسبب ذاك .

ولابد لإرادة الله أن تتحقق إذ لا يمكن أن يتخلف معلولها [١] . ذلك أنه لا يمكن أن يحيد شئ عن ترتيب العلة الكلية التى تندرج تحتها جميع العلل الجزئية . وإذا تخلف معلول عن علة جزئية معينة فإنما يكون ذلك بسبب علة جزئية أخرى مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية . فالمعلول إذن لا يمكن أن يحيد بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية . ولما كانت إرادة الله هى العلة الكلية لجميع الأشياء استحال تخلف معلولها . وبناء على ذلك إن ما يخرج عن الإرادة الإلهية بحسب ترتيب ما فهو يرجع إليها بحسب ترتيب آخر . وهكذا يمكن أن نقول إن الخاطئ الذى يخرج بالخطأ عن الإرادة الإلهية يقع فى ترتيبها من حيث يعاقب بعَدْلِها .

وإذا كانت إرادة الله لابد أن تتحقق ، فإن المشكلة التى أشرنا إليها فى المقال السابق والمتعلقة بحرية الإنسان فى أفعاله تعود من جديد وعلى نحو أكثر وحدة ، والواقع أن الأكوينى نفسه يضعها وإنما فى صيغة أخرى ، ويعرضها بوصفها اعتراضا ليرد عليه (٢) . يبدأ الاعتراض فى قول بولس الرسول فى رسالته الثانية إلى تيموثاوس (الأصحاح الثانى ـ عدد ٤) بأن الله

(1) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 6.
(2) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 6.

"يريد أن جميع الناس يخلصون" . ولكن الواقع هو بخلاف ذلك . كيف إذن تتحقق هذه الإرادة بينما الناس يتوزعون بين مؤمن وغير مؤمن وبين عاص وغير عاص ، ويتحدد بالتالى العقاب والثواب بموجب أفعالهم ؟

يحاول الأكوينى رفع هذا التناقض بأن يجعل هذه الآية تحتمل ثلاثة معان : الأول أن يكون المقصود منها التوزيع الملائم ، وذلك بأن يكون معناها أن الله يريد أن يخلص الناس الذين يخلصون ، لا لأنه لا يوجد إنسان لا يريد الله له الخلاص ، وإنما لانه لا يخلص إنسان لا يريد له الله الخلاص . ورغم أن هذا هو ما قال به من قبل القديس أوغسطين إلا أنه من البيّن أن هذا التأويل لا يحل المشكلة وإنما يعود بنفس المشكلة ليعرضها على نحو سلبى . لانه مادام لا يخلص إنسان لا يريد له الله الخلاص عادت جميع الأفعال لله وانتفت حرية الإنسان . المعنى الثانى أن يكون المقصود من الآية أن الله يريد أن يخلص بعض الناس من كل فئة من فئات البشر : مثل الذكور والاناث واليهود والأميين والصغار والكبار . وواضح أن هذا التأويل لا يختلف عن السابق فى نفى الحرية الفردية . أما المعنى الثالث فهو ما قال به من قبل يوحنا الدمشقى فى كتابه "العرض الدقيق للإيمان الأرثوذكسى" Expositio Accurata Fidei Orthodoxae من أن المقصود بالآية الإرادة الإلهية السابقة لا الإرادة الإلهية اللاحقة . ويرى الأكوينى أن هذا التمييز لا ينبغى أن يفهم منه الإرادة الإلهية فى ذاتها ، لانه ليس فى الله متقدم ومتأخر . ولكن يجب أن يفهم من جهة الموضوعات التى تتجه إليها الإرادة . وفى نطاق هذا المعنى يمكن أن يقال إن الله يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يخلص ، ولكنه يريد بالإرادة اللاحقة أن بعض الناس يدانون ، كما يتطلب ذلك عدله ، وهنا لا تعنى الإرادة السابقة إرادة مطلقة ، وإنما تعنى مجرد ميل إرادى .

واضح أن هذه التأويلات الثلاثة لا تحل المشكلة حلا حاسماً . وربما كان هذا هو السبب فى أن الأكوينى قد عاد لطرح هذه المشكلة فى صيغة أخرى حين تساءل عما إذا كانت إرادة الله تفرض الضرورة على الأشياء المرادة [(١)] ، ورأى أن الإرادة الإلهية تفرض الضرورة على بعض الأشياء المرادة وليس على كلها ، إذ أن الله يريد أن تحدث بعض الأشياء وجوبا وأن يحدث بعضها الآخر إمكانا . ولذلك أعد لبعض المعلولات عللا واجبة يمتنع التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالضرورة ، وأعد لبعضها عللا جائزة يمكن التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالحدوث . وهذا هو نفس ما سبق للاكوينى أن قاله فى "الرسالة ضد الأمم" حين رأى أن إرادة الله لا ترفع عن الأشياء إمكانها [(٢)] . لأن تحقق الإرادة الإلهية يقتضى ليس فحسب أن يكون الشئ الذى يريده الله ، وإنما أن يكون كذلك على الحال التى يريده أن يكون عليها ، والله يريد أن تكون بعض الأشياء ممكنة حادثة . إنه يريد العلل الطبيعية دون أن يزيل كون أفعالها طبيعية . وعلى نفس النحو يريد أفعال الإنسان إرادية دون أن يزيل كون هذه الأفعال إرادية . فهو يفعل فى كل شئ بحسب طبيعة هذا الشئ . بهذا وحده يمكن أن يبقى للإنسان مجال الحرية ، إذ يمكن أن نضيف للآية السابقة أن الله يريد كذلك الإنسان حراً .

وبهذا أيضاً يمكن أن يقال أن إرادة الله ليست متغيرة [(٣)] . إن جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين . ومن ثمة فإن إرادته ليست متغيرة . أما الذى يتغير فهو بعض الأشياء ، وهى لا تتغير إلا لأن الله يريد لها أن تتغير . فإرادة الله تخلو مما يلابس إرادة البشر من تغير أو تردد .

(1) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 8.
(2) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 85.
(3) Summa Theologica P. I, Q. 19, A. 7.

جـ- عناية الله

بعد أن تناولنا كل ما يتعلق بالإرادة الإلهية ينبغى أن نمضى إلى تناول ما يتعلق بالعقل والإرادة معاً ، اى العناية الإلهية فى ارتباطها مع جميع المخلوقات [١] . ونحن قد رأينا فى الفصل الرابع "خيرية الله" أن كل ما فى الأشياء من خير مخلوق من الله ، وأن هذا الخير لا يوجد فيها من حيث جوهرها فحسب ، بل كذلك من حيث اتساقها نحو غاية ، ولاسيما العناية القصوى التى هى الخيرية الإلهية . هذا الخير فى اتساق الأشياء نحو الغاية القصوى هو نفسه مخلوق من الله . وبما أن الله هو علة الأشياء بموجب عقله ، ويلزم بالتالى أن يكون موجوداً فيه من قبل مثال لكل ما يحدثه من آثار فلابد أن يكون موجوداً من قبل فى العقل الإلهى مثال اتساق الأشياء نحو غايتها . والمثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو العناية . لأن العناية هى الجزء الرئيسى من الفطنة الذى يتجه إليه الجزآن الآخران ، وهما تذكر الماضى وتعقل الحاضر ، من حيث إننا نعد للنهوض بالمستقبل من تذكر الماضى وتعقل الحاضر . ويستشهد الأكوينى بقول أرسطو إن من شأن الفطنة أن توجه الأشياء نحو غاية سواء بالنسبة لصاحبها أم بالنسبة إلى غيره ممن يتولى أمرهم فى الأسرة أو المدينة أو المملكة . فعلى هذا النحو الثانى تكون الفطنة أو العناية ملائمة لله ، إذ ليس فى الله ما يمكن أن يوجه نحو غاية لأنه هو الغاية القصوى . وعلى هذا فإن نفس المثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو ما يسمى فى الله بالعناية .

ويرى الأكوينى أن المثال للأشياء المتسقة نحو غاية والموجود فى العقل الإلهى يجوز فى الوقت نفسه أن نسميه فى الله مشورة . وليس يعنى هذا أن الله ينتابه الشك ويحتاج من ثمة إلى البحث والرأى والاستقصاء ، فإن الله

(1) Summa Theologica P. I, Q. 22, A. 1.

حاصل على يقين المعرفة وعلى الأسباب الحقة فى كل ما يأمر به . فالمشورة تقال على الله باعتبار اليقين الذى ينتهى إليه أهل المشورة بالتساؤل والبحث .

وعناية الله أزلية رغم أنها تنصب على المخلوقات ، وهذه ليست كذلك من نفس معنى اللفظ . ويتضح ذلك ببيان أن ما تنطوى عليه العناية من اهتمام ورعاية يتعلق به أمران هما : مثال الاتساق نحو غاية ، وهذا ما نسميه العناية والترتيب ، والأمر الثانى هو تنفيذ هذا الاتساق . فالأول أى العناية أزلية ، والثانى أى التنفيذ زمانى .

وإذا كنا قد رأينا أن العناية تتضمن العقل والإرادة ، فإن هذا لا يقدح فى بساطة الله وعدم كونه مركباً ، وذلك لأن العقل والإرادة كليهما فى الله شئ واحد بعينه وليسا مركباً من شيئين .

ويرى الأكوينى أن العناية الإلهية تشمل جميع الأشياء (١) . وذلك بخلاف ما ارتأى ديمقريطس والأبيقوريون الذين ردوا كل شئ إلى الصدفة أو الاتفاق ، وبخلاف ما ارتأى ابن ميمون (٢) من أن العناية تتعلق فقط بالجواهر الغير القابلة للفساد ، بينما الجواهر القابلة للفساد لا تشملها العناية كأفراد وتشملها فحسب كأنواع إذ الأنواع غير قابلة للفساد . وقد استثنى ابن ميمون البشر من الأشياء القابلة للفساد لاشتراكهم فى ميزة العقل . أما الأكوينى فيجعل العناية

---

(1) Summa Theologica P. I, Q. 22, A. 2 .

(٢) يرجع القديس توما الأكوينى فى كتابه "كتب الاحكام الاربعة لبطرس اللومباردى"
In IV Libros Santentiarum Petri Lombardi
هذا الرأى الذى يقول به ابن ميمون إلى ارسطو إلى ابن رشد الذى قال به صراحة . ولكنا نعرف أن ارسطو قد عرّف الاتفاق بأنه "تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلا بالعرض" . وهو نفس المعنى الذى سينتهى إليه الأكوينى .

شاملة الأشياء جميعا سواء أكانت كلية أى الأنواع أم جزئية أى الأفراد . وذلك لأن علية الله الذى هو الفاعل الأول تمتد إلى جميع الموجودات إنواعا وأفرادا . إن عناية الله هى سبب اتساق الأشياء نحو غايتها . فلابد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لعنايته من حيث هى مشتركة فى الوجود . وإذا بدا أن هناك أشياء فى العالم تحدث بالصدفة أو الاتفاق ، فإن ذلك لا يكون إلا فى حدود العلل الجزئية . وهذه جميعاً تندرج تحت العلية الكلية التى هى العناية والتى لا يفلت شئ خارج نطاقها .

وإذا كانت عناية الله تشمل الأشياء جميعا فكيف نفسر ما فى بعضها من نقص أو شر ؟ للإجابة على ذلك يلجأ الأكوينى إلى اعتبار عناية الله عناية كلية . وقد نلمح فى ذلك شيئاً من التناقض إذ رأينا منذ قليل أنها عناية تشمل الكليات والجزئيات . ولكن بغض النظر عن هذا التناقض فإننا نرى الأكوينى يجعل العناية الكلية تسمح ببعض النقص فى بعض الجزئيات حتى لا تعوق الخير التام للكون ، إذ لو منعت كل الشرور لانعدم من الكون خير كثير ، فافتراس الحيوانات شر ولكنه خير لحياة الأسد . هذا مثال يعطيه الأكوينى وهو مقبول إلى حد ما . ولكنه يعطى مثالا آخر غير مقبول إذ يقول إن اضطهاد الطغاة شر ولكنه خير يتمثل فى صبر الشهداء [١] . هل نبرر ذلك بأن مزاج العصر كان يحتمل ذلك ؟

ويرغم أن الأكوينى قد حاول التوفيق بين عناية الله وبين حرية الاختيار عند الإنسان ، إذ رأى أن الاختيار يخضع للعناية الإلهية ، إلا أنه قد جعل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار . فالعناية بالأبرار تعنى أنه يمنع ما يحول دون خلاصهم . أما الأشرار فإن عناية الله ، وإن كانت لا تحول بينهم وبين

(1) Summa Theologica P. I, Q. 22, A. 2.

شر الاثم ، فإنها تحفظ وجودهم وإلا استحالوا عدماً .

وعناية الله التى تشمل جميع الأشياء هى عناية مباشرة [١] . وذلك لأن لدى الله فى عقله مُثُلٌ لجميع الأشياء حتى أصغرها ، ولأن العلل التى يحددها لإحداث معلولات معينة إنما يعطيها هو القوة لإحداث هذه المعلولات . فلابد إذن أن يكون عقل الله مشتملا من قبل على تنظيم هذه المعلولات . وهذا لا يمنع من وجود علل ثانية تكون بمثابة وسائط تحددها عنايته وتكل إليها تنفيذ هذا التنظيم . وليس ذلك بسبب نقص فى قدرته ، وإنما لفيض خيريته حتى يجعل المخلوقات أيضاً تشارك فى شرف العلية .

وليس من شأن العناية الإلهية أن تفسد الطبيعة [٢] . فإن بعض الأشياء تقتضى طبيعتها أن تكون حادثة . ولهذا فإن العناية الإلهية لا تزيل الحدوث عنها وتجعلها واجبة . لقد رأينا أن من شأن العناية الإلهية أن توجه الأشياء نحو غايتها . وفى الأشياء خير إلهى هو غاية خارجة عن الأشياء ، وخير آخر هو كمال الكون . هذا الكمال لا يتحقق ما لم يوجد فى الأشياء جميع مراتب الوجود . لذلك كان من شأن العناية الإلهية أن تبدع كل مراتب الوجود . وهكذا أعدت العناية الإلهية لبعض الأشياء عللا ضرورية بحيث تحدث هذه الأشياء بالضرورة . وأعدت لأشياء أخرى عللا حادثة بحيث تحدث هذه الأشياء بالحدوث تبعاً للعلل القريبة .

ومعنى هذا أن المعلولات التى تحدث من العناية الإلهية تحدث إما وجوباً ودون تخلف متى قضت العناية الإلهية بذلك ، وإما حدوثاً متى قضت العناية الإلهية بذلك . وفى الحالين يكون ترتيب العناية الإلهية غير متغير ويقينى .

(1) Summa Theologica P. I, Q. 22, A. 3.
(2) Summa Theologica P. I, Q. 22, A. 4.

فإن عدم التغير لا يرجع إلى وجود المعلولات وإنما يرجع إلى تحقق العناية الإلهية التى لا يتخلف عنها معلولها على نحو ما تحدده مسبقا سواء أكان وجوباً أم حدوثاً .

هذه إذن هى نظرية العناية الإلهية عند الأكوينى . وواضح أن هذه النظرية تقوم أساسا على القول بأن العقل الإلهى توجد فيه من قبل مُثُلٌ لكل ما يحدثه من آثار ، كما رأينا فى أول هذا الفصل . هذا الأساس الميتافيزيقى لنظرية العناية الإلهية هو ما كشف عنه وألح عليه اتيين جيلسون فى كتابه "روح الفلسفة فى العصر الوسيط" [١] . فوجود المثل فى الله نفسه ، وهى المثل التى على غرارها صُنعت الأشياء جميعاً ، هو ما يميز اتجاه الأكوينى وجميع المفكرين المسيحيين عن الفلسفة الأفلاطونية تمييزاً حاسماً . وذلك لأن المثل فى الأفلاطونية لا توجد فى الله وإنما توجد خارجه . أما عند الأكوينى فإنها تتحد مع الله فى هوية واحدة . ويترتب على ذلك أن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة فى الماهية الإلهية ومن التشابه مع هذه الماهية . فالكثرة من المثل والأفكار داخل الوحدة الإلهية هى علة للمخلوقات . إن المثل فى نظرية أفلاطون توجد وجوداً مستقلا عن الصانع . أما عند الأكوينى فإن الإله الخالق هو محل هذه المثل . وهذا يفسر لنا أن كل ما هو موجود إنما يستمد وجوده من الله الذى يحفظ الوجود الفعلى للأفراد .

(1) Etienne Gilson : L'Esprit de la Philosophie Médiévale, (Vrin, Paris, 1932), Ch. VIII.

د. قدرة الله

كذلك يجب إضافة القدرة لله [١] . لا القدرة المنفعلة وإنما القدرة الفاعلة . وذلك أن القدرة إما فاعلة وإما منفعلة . ومن البيّن أن ما هو بالفعل وكامل هو المبدأ الفاعل ، بينما ما هو خال وناقص يكون منفعلا . وبما أن الله فعل خالص وكامل كمالا مطلقا وكليا ومنزه عن كل نقص ، فإن ما يلائمه كل الملائمة هو أن يكون مبدأ فاعلا وأن لا ينفعل على أى نحو من الأنحاء . ومن ناحية أخرى إن طبيعة المبدأ الفاعل تعود إلى القدرة الفاعلة ، لأن القدرة الفاعلة هى مبدأ التأثير فى الغير ، بينما القدرة المنفعلة هى مبدأ التأثر من الغير كما قال أرسطو (ما بعد الطبيعة : مقالة ٤ فقرة ١٢) . فيلزم إذن أن القدرة الفاعلة موجودة فى الله على الوجه الأكمل .

ومن هذا يتضح أن القدرة الفاعلة لا تتعارض مع الفعل ولكنها تعتمد عليه ، لأن الفاعل يفعل من حيث هو بالفعل ، بينما القدرة المنفعلة تتعارض مع الفعل ، لأن المنفعل ينفعل من حيث هو بالقوة . وإذن فيجب تنزيه الله عن القوة المنفعلة لا القدرة الفاعلة .

وإذا كان الفعل دائماً أفضل من القدرة كما ارتأى أرسطو ، فإن ذلك لا يكون إلا حينما يكون الفعل مغايراً للقدرة . أما فعل الله فليس مغايرا لقدرته ، فإن فعله وقدرته كليهما عين ماهيته الإلهية ، لأن وجوده ليس مغايرا لماهيته .

ويجب أن نفهم أن حقيقة القدرة موجودة فى الله على نحو مخالف لوجودها فى المخلوقات . فهى فى المخلوقات مبدأ للفعل ومبدأ لنتيجة الفعل .

---

(1) Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 1.

أما فى الله فهى مبدأ لنتيجة الفعل وليست مبدأ للفعل ، لأن الفعل هو عين الماهية الإلهية . ولكن بما أن الماهية الإلهية تشتمل من قبل فى ذاتها على كل الكمالات التى فى المخلوقات ، فإنه يجوز لنا أن نتعقلها باعتبار فكرة الفعل وباعتبار فكرة القدرة .

وحين نضيف القدرة لله فإننا لا نفعل ذلك من حيث هى تباين علم الله وإرادته مباينة حقيقية ، وإنما من حيث هى تختلف عنهما منطقياً فحسب . وذلك لأن القدرة تتضمن فكرة مبدأ يقوم بتنفيذ ما تأمر به الإرادة وما توجهه المعرفة . فهذه جميعا ـ أى القدرة والإرادة والمعرفة ـ هى فى الله شئ واحد بعينه . ويمكننا أن نقول إن معرفة الله أو إرادته لها ، من حيث هى مبدأ فاعل ، معنى القدرة الموجودة فيها . ولهذا يجئ اعتبار علم الله وإرادته سابقاً على اعتبار قدرته كما تسبق العلة الفعل والمعلول .

والقدرة الفاعلة التى يجب إضافتها لله هى قدرة لا متناهية [1] ، وذلك لأن الله كما رأينا موجود بالفعل وغير متناه إذ لا يحده حد . وما هو غير متناه تكون قدرته غير متناهية . واللامتناهى فى الذات الإلهية ، وبالتالى فى قدرة الله ، ليس من ناحية الكم ، وإلا لتضمن ذلك القول بالنقص . فالله ليس مادة . والخلو من المادة يجعل اللاتناهى فى الصورة كمالا وليس نقصا ، كما بين الأكوينى فى مسألة لا تناهى الله [2] .

ويجب أن نلاحظ أن قدرة الله لا تظهر كلها فى آثارها ، لأن الله ليس من جنس آثاره . وليس يتضمن ذلك أن تكون القدرة عبثاً ، فإن العبث يعنى الاتجاه إلى غاية لا تدرك ، وقدرة الله لا تتجه إلى آثارها كغاية لها ، ولكنها

(1) Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 2.
(2) Summa Theologica, P. I, Q. 7, A. 1.

هى نفسها غاية لأثرها .

وإذا كان الاجماع منعقدا على أن الله كلى القدرة بمعنى أنه قادر على كل شئ ، فإن هذه القضية تحتاج إلى توضيح وتفصيل . وهذا ما يفعله الأكوينى ، لاسيما وقد جاء فى إنجيل لوقا (الاصحاح الأول ـ عدد ٣٧) قوله "ليس شئ غير ممكن لدى الله" مما يؤكد أنه كلى القدرة [١] . واحتياج هذه القضية للتوضيح يرجع إلى ما يمكن أن يثار من شك حول المعنى الدقيق لكلمة "كل" فى قولنا إن الله قادر على كل شئ . فإن كلمة "كل" هنا إنما تعنى إذا ادركنا المسألة على النحو الصحيح ، كل الممكنات المطلقة ، وذلك لأن القدرة تقال بالنظر إلى الممكنات المطلقة ، أى كل ما لا يتضمن تناقضاً . وبالتالى فإن كل ماله أو يمكن أن تكون له طبيعة الوجود يدخل فى نطاق الممكنات المطلقة ، ويقال عن الله بخصوصها إنه كلى القدرة . أما ما ينطوى على تناقض فيدخل فى نطاق المستحيل المطلق ، وهو بالتالى يخرج عن مجال القدرة الإلهية . وليس ذلك لنقص فى قدرة الله ، وإنما لأنه ليس حاصلا على طبيعة الممكن . فالأولى أن يقال عنه انه ممتنع أو لا يمكن فعله .

ونحن قد عرفنا (فى الفصل الثانى) ، أن الله هو المحرك الأول اللامتحرك . فينبغى إذن أن يقال إن الله قادر على كل شئ من حيث هو قدرة فاعلة وليس من حيث هو قدرة منفعلة ، ومعنى ذلك أن أمتناع التحرك والتأثر على الله ليس فيه ماينافى كونه كلى القدرة .

كذلك يخرج عن مجال القدرة الإلهية إمكان الخطأ ، وذلك لأن الخطأ هو نقص عن كمال الفعل ، وإمكان الخطأ هو بالتالى إمكان النقص عن كمال

(1) Summa Theologica P. I, Q. 25, A. 3.

الفعل . وهذا مناف للقدرة على كل شئ . فالأولى أن يقال إن الله لايقدر على فعل الخطأ لأنه قادر على كل شئ . وهنا يمضى الأكوينى ليلتمس تفسيراً وتبريراً لقول أرسطو فى كتاب الجدل بأن "الله يقدر على فعل الشر إن أراد ذلك" أما التفسير فهو اعتبار هذه القضية قضية شرطية صادقة ولكن المقدم والتالى فيها ممتنعان . أما التبرير فهو اعتبار أن الله يقدر على فعل مايبدو الآن شراً والذى لو فعله لكان عندئذ خيراً .

ويرى الأكوينى أن أسمى ماتنجلى فيه قدرة الله قدرته على الغفران والرحمة اختياراً[١] . إن القدرة على غفران الخطايا اختباراً تعنى أن الله ليس مقيداً بشريعة سلطان أعلى منه ، أى أن قدرته هى أعلى قدرة . كذلك من دلائل سمو القدرة على الغفران أن لله برحمته وغفرانه يقود الناس إلى المشاركة فى الخير اللامتناهى الذى هو الغاية القصوى للقدرة الإلهية .

وإذا كان كل ما ينطوى على تناقص يخرج من مجال القدرة الإلهية ، فإنه يمتنع على الله أن يرفع الزمن ، بمعنى أن الله لايقدر أن يجعل الماضى لم يكن . إن جعل الماضى لم يكن يتضمن تناقضاً لأن الحدين "كان" و "لم يكن" متناقضان وامتناع جعل الماضى لم يكن قضية قررها من قبل أرسطو والقديس أوغسطين ويتابعهما فى ذلك الأكوينى ويمثل لها بقوله "إن الله يقدر أن يزيل عن المرأة التى سقطت كل فساد فى النفس والجسد ولكن واقعة أنها قد فسدت لايمكن إزالتها عنها"[٢] .

---

(١) ليس ثمة تعارض بين ذلك وبين قول المسيح (فى إنجيل متى ـ الاصحاح التاسع ـ عدد ٥) "أيما أيسر أن يقال مغفورة لك خطاياك أم أن يقال قم وامش" للمفلوج طريح الفراش . فإن المقصود هنا مجرد القول بالنسبة للإنسان ، وليس الفعل وبالنسبة لمن له سلطان على الأرض أن يغفر الخطايا .

(2) Summa Theologica P.I, Q.25, A.4.

بيد أن قدرة الله تظل من ناحية أخرى قادرة على أن يخلق غير ماخلق [1] ويتأيد ذلك من قول السيد المسيح فى انجيل متى (الاصحاح ٣٦ عدد ٥٣) "أتظن أنى لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبى فيقدم لى أكثر من اثنى عشر جيشاً من الملائكة" ، مع أنه لم يطلب ولا الآب فعل لمحاربة اليهود ، كما يتضح ذلك من أن الله لايفعل عن ضرورة تلزمة ، وإنما عن محض إرادته التى هى علة جميع الأشياء والتى هى بغير حدود . فلا ينبغى أن نتوهم بأن هذه القدرة محدودة بالحكمة الإلهية فإن قدرة الله التى هى عين ذاته ليست مغايرة لحكمته . والحكمة الإلهية ليست محدودة .

وإذا كان من الحق أن قدرة الله تعنى أنه يستطيع أن يخلق الأشياء التى خلقها بأحسن مما هى عليه [2] ، فإنه ينبغى أن يفهم ذلك باعتبار الصفات العرضية وليست الصفات الجوهرية . ذلك أن الصفات الجوهرية هى مايعطى الشئ ماهيته . وما يخالف الماهية يعنى الوقوع فى التناقض ونحن قد رأينا أن ماينطوى على تناقض يدخل فى نطاق المستحيل المطلق . فليس فى قدرة الله أن تجعل العدد أربعة أعظم من كونه أربعة . وبالمثل إذا كانت ماهية الإنسان الحيوانية والنطق فإن مايخالف هذه الماهية يعنى الوقوع فى التناقض . أما ما يخرج عن الماهية مثل كون الإنسان فاضلاً أو حكيماً فإن الله يقدر أن يخلقه أحسن فضلاً وأحسن حكمة .

كذلك ينبغى أن يفهم حسن الخلق من اعتبارين مختلفين : فإذا نظرنا إليه باعتبار الخالق فالله لايقدر أن يخلق أحسن مما خلق ، لأنه لايقدر أن يخلق بأعظم حكمة وخيرية . وإذا نظرنا إليه باعتبار المخلوق فالله يقدر أن يخلق

(1) Summa Theologica, P.I, Q.25, A.5.
(2) Summa Theologica, P.I, Q.25, A.6.

أحسن ، لأنه يقدر أن يعطى الأشياء التى خلقها صفات عرضية أحسن مما هى عليه .

لكن ينبغى أن نلاحظ أن العالم بمخلوقاته الحاضرة لايمكن أن يكون أحسن مما هو عليه ، وذلك لأن الله قد جعله بنظام معين ، وهو النظام الذى يقوم به حسن العالم . فلو كان شئ واحد من مخلوقاته على نحو أحسن مما هو عليه لاختل هذا الترتيب ، كما يختل نغم القيثار لو شد فيه وتر اكثر مما ينبغى .

تلك إذن هى نظرية القديس توما الأكوينى فى القدرة الإلهية ولنا عليها عدة ملاحظات : فقد رأينا أن الأكوينى قد أخرج من مجال القدرة الإلهية الخطأ ، والتناقض ، وبمعنى من المعانى ماهو أعظم أو أحسن مما خلق . وهذه جميعاً يمكن ردها إلى امتناع وقوع الله فى التناقض والواقع أن الأكوينى كان بهذا الرأى يرد على بطرس الدميانى P. Damiani (١٠٠٧ - ١٠٧٢) صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون عدم التناقض ويستطيع أن يجعل ماحدث لم يحدث . وواضح أن الأكوينى فى رده هذا إنما يتابع أرسطو فى القول بقانون عدم التناقض وفى مد هذا القانون ليشمل القدرة الإلهية ، ونحن نعرف أن قوانين الفكر الثلاثة ، التى يمكن ردها إلى قانون واحد هو قانون عدم التناقض ، هى أصلاً عند أرسطو قوانين وجود . وحين يقال إنها قوانين فكر فليس ذلك إلا لأن الفكر خاضع للوجود .

فإذا قلنا مثل الأكوينى بامتناع التناقض على القدرة الإلهية فإننا نكون بذلك قد أخضعنا الله للوجود . وربما كان هذا هو السبب الذى جعل الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت يقول بنظرية الحقائق الأبدية ، تلك النظرية التى عرضها ديكارت فى خطاباته منذ عام ١٦٣٠ ولم يشر إليها فى مؤلفاته

المنشورة ، وبموجب هذه النظرية لاتكون الحقائق مستقلة عن الله ، وإلا فإن هذا يعنى عند ديكارت أننا نتحدث عن الإله جوبيتر Jupiter أو عن ساتورن Saturne ونخضع الله للقضاء والقدره ، فالممكن والخير عند ديكارت ليسا بمثابة قواعد تخضع لها إرادة الله وهى تبدع الأشياء ، الأمر الذى يحد من قدرته الفائقة يقول ديكارت :"ليس ممكنا سوى الأشياء التى أراد الله حقيقة أن تكون ممكنة"(مايو ١٦٤٤) (١) . وعلة الخير فيها تعتمد على أنه أراد إبداعها فعند ديكارت قدرة الله وحريته لايحدها شئ . فهو قادراً على جعل القضية التى تقول إن أقطار الدائرة متساوية قضية كاذبة ، كما كان قادراً على عدم خلق العالم .

كذلك نعرف أن المنطلق الحديث قد فتح الباب لأنواع من المنطق كثير القيم فمثلاً يمكن الاستناد إلى موجهات الحكم Modalities عند أرسطو التى تقبل غير الصدق والكذب فى القضية أفكاراً مثل الإمكان والضرورة والاستحالة فيها ، فيؤدى الاستناد إلى هذه النظرية إلى منطق ذى قيم خمس تجرى عليها العمليات المنطقية المعروفة . كذلك يمكن الاستناد إلى حساب الاحتمال Calculus of Probabilities فيؤدى إلى تأسيس منطق تتعدد قيمة تبعاً لتعدد درجات الاحتمال . ويمكن أيضاً الاستناد إلى رياضيات الحدسين الجدد New-Intuitionists الذين يرفضون الأخذ بمبدأ الثالث المرفوع كأساس لبراهينهم الرياضية ، أو على نحو أصح يقبلون مبدأ للرابع أو للخامس أو حتى للعدد ن من المرفوعات (٢) .

---

(1) Emile Bréhier : Histoire de la Philosphie, Tome II, Cascicule 1., Le Dix-Septieme Siécle, (P.U. de F., Paris 1960), pp. 66-68

(٢) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٢) ص ٢٠٣

والواقع أننا لانستطيع أن نلتمس مبرراً للأكوينى إلا إذا قمنا بعمليتين : الأولى أن نعتبر أن قوانين الفكر هى قوانين فكر وليست قوانين وجود ، بهذا المعنى نستطيع أن نمضى إلى العملية الثانية ونقول إن الفكر والعقل فى الإنسان هو نفحة من الله ، وهذا هو معنى الآية التى جاءت فى سفر التكوين (الأصحاح الثانى - عدد ٧) "وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حيا" . فالنفحة من الله هى هبة من العقل الإلهى إلى العقل البشرى . فهناك نوع من التماثل بين العقل البشرى والعقل الإلهى . يتأيد ذلك بشواهد عديدة : منها ماورد فى نفس السفر (الأصحاح الثالث - عدد ٢٢) . " وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر" . وكذلك (الأصحاح الاول - عدد ٢٧) : "فخلق الله الإنسان على صورته" . كما يتأيد بالمثل على نحو ما رأينا فى آخر المقال السابق (عناية الله) من أن كل مخلوق هو نمط من المشاركة فى الماهية الإلهية ومن التشابه مع هذه الماهية . ومعنى ذلك هو أن المنطق فى العقل البشرى هو منحة من المنطق الإلهى . وفى هذه الحالة لانستطيع أن نقول إن قـدرة الله تخضـع للمنطق الإلهى ، لأن الله وحكمته وقدرته هى شئ واحد بذاته .

الفهـــرس

صفحة

الموضـــوع

رقم الايداع ١٣٦٤٨ / ٩٦

الترقيم الدولى ٥ - ٢٨٠ . - ٠٣ - ٩٧٧

مركز الدلتا للطباعة

٢٤ شارع الدلتا - اسبورتنج

☎ : ٥٩٥١٩٢٣



الله
فى فلسفة القديس
توما الاكوينى

تأليف

دكتور / ميلاد ذكى غالى

كلية الآداب بدمنهور- قسم الفلسفة

جامعة الإسكندرية

توزيع  بالاسكندرية